MUSEUM LESSIANUM — SECTION THÉOLOGIQUE

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

PUBLIÉE TOUS LES MOIS

SOUS LA DIRECTION DE

QUELQUES PROFESSEURS DE THÉOLOGIE DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS

A LOUVAIN

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
NRT
Alma, California

TOME 63me — 1936

ADMINISTRATION :
ÉTABL. CASTERMAN, S. A.
28, RUE DES SŒURS NOIRES, 28
TOURNAI

RÉDACTION :
NOUV. REV. THÉOLOGIQUE
11, RUE DES RÉCOLLETS, 11
LOUVAIN

France, Administr. : Maison CASTERMAN, RUE BONAPARTE, 66, PARIS (VIe)

10019

v.63
1936

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/nouvelle-revue-theologique_1936-01_63_1

N° 1 1936 Janvier

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

DE LA JUSTICE INTERNATIONALE

Au milieu des problèmes internationaux, l'homme d'aujourd'hui, déchiré entre pacifisme et nationalisme, ne peut trouver la voie droite et le juste milieu sans un radical examen de conscience. Pour le guider dans la recherche de l'attitude chrétienne qui doit intégrer la vérité de ces tendances opposées, ici la soif d'une fraternité universelle, là la fidélité envers une patrie particulière, il a l'exemple du Christ.

« Le Christ, a écrit Paul, est notre Paix, lui qui des juifs et des païens n'a fait qu'un peuple...» (*Eph.* II, 13). Or, ce mouvement de rédemption, de réconciliation des hommes entre eux et avec Dieu que le Christ a accompli dans l'histoire universelle est celui même que chacun doit opérer dans le moindre de ses actes, réconciliant toujours un *juif* attaché à sa justice et un *païen* animé par la convoitise, afin que naisse en lui le *chrétien.* Comme le Christ nous a révélé notre valeur de personnes, le chrétien, en continuant sa rédemption, devient *personne*, au double sens du mot : *sujet de droit*, digne d'un respect absolu, et *chargé d'un rôle* réconciliateur vis-à-vis de tous.

Prise ainsi selon sa valeur spécifiquement chrétienne, la notion de personne est capable de centrer sur elle tous les principes nécessaires à la construction d'un ordre chrétien. Pour se réaliser en effet, la personne individuelle doit passer à travers les sphères sociales de la famille et de la patrie, qui deviennent à son

image *personnes morales*, sujets de droit et chargées d'un rôle vis-à-vis des groupements identiques.

Mais il faut aller jusqu'au bout, et considérer que les patries, les nations doivent s'unir pour former une Communauté des nations, personnalité morale suprême de l'humanité.

Puisqu'il s'agit de la création d'une personnalité morale, les conditions en sont déterminées du même coup : *ordre de justice*, dans lequel chacun des membres de la communauté internationale reconnaîtra les autres comme sujets de droit égaux à lui-même; *ordre de charité*, où chacun se considère vis-à-vis de tous comme chargé d'un rôle dont la grandeur est fonction du service rendu.

En quoi peut et doit consister l'ordre de justice au point de vue international? A l'intérieur d'un État particulier, l'ordre de justice est défini par des lois nombreuses. Mais dans la sphère internationale il n'existe encore qu'un *pacte*, préambule à un *traité* qui clôt une guerre mondiale. Étrange assemblage! Le pacte suppose un lien d'amour entre ceux qui le fondent. Le traité qui termine une guerre est un contrat dont la force a dicté les clauses.

Les événements des dernières années disent assez combien est précaire l'ordre qui résulte de cet assemblage. Raison de plus pour m'y intéresser comme personne qui doit se regarder, dans le moindre de ses actes, comme responsable du Bien commun et chargée d'un rôle vis-à-vis de tous. « Membre du Souverain », l'homme moderne l'est toujours à quelque degré, quel que soit le régime de son État jamais dispensé en fait de compter avec l'opinion publique.

Ainsi, moins je puis espérer que viennent du dehors, toutes faites, les déterminations de l'ordre de justice international, plus il importe que du dedans, à partir de ma conscience, je m'efforce de participer à leur invention.

Parvenu à ce point, mon examen de conscience doit rechercher les moyens de trouver et de réaliser en premier lieu l'ordre de justice. La méthode employée sera celle qui a déjà servi à l'analyse de la notion chrétienne de la personne. Elle consiste à

osciller constamment de l'expérience cruciale du Christ, mort pour réconcilier les hommes entre eux et avec Dieu, à la même expérience chrétienne telle qu'elle se joue en moi, dans la plus infime de mes actions, où se retrouvent toujours un élément juif et un élément païen à réconcilier dans le Christ (1).

. . . . . .

I. Comment se crée un Ordre de justice?

Un pacte ouvre aussi l'histoire du peuple élu. Pacte le plus singulier qu'on puisse rêver, créant une « société » absolument unique, dont toute la consistance résidait dans la bonne volonté des parties. Pacte entre Dieu et l'homme. Alliance entre Yahweh et Israël. Là encore, constitution d'une unité nouvelle sous la forme d'un contrat bilatéral, où Yahweh mettait sa puissance au service du juif, où le juif s'engageait à n'avoir d'autre Dieu que Yahweh. Entre Dieu et l'homme un ordre de justice était donc créé. Et, en cette alliance comme en tout contrat, la volonté des parties faisait loi. Texte du contrat, la Loi de Moïse était le moyen d'objectiver l'Alliance, la condition posée pour faire progressivement une réalité de ce qui n'était encore qu'un projet. Aux environs du 1er siècle, cette Loi et cette Alliance faisaient du juif un être singulier parmi toutes les nations. Il pratiquait sa Loi à la lettre, la surchargeant même, s'il était pharisien, d'un certain nombre d'ordonnances vaines; au souvenir des promesses faites à Israël, il se vantait de sa fidélité, il était fier de sa justice, ne doutant pas d'avoir large part au royaume futur qu'il se plaisait à imaginer.

Or voici le conflit « juridique » qui se pose au sein de cet ordre de justice lorsque, les temps révolus, le pacte doit être rempli.

(1) Ces premières pages résument deux articles parus dans les *Études* du 5 et du 20 juin 1935 sous le titre : *Examen de Conscience.* I. *Vérité et Fausseté du Pacifisme et du Nationalisme.* II. *A la Recherche de l'Attitude chrétienne.* Nous nous permettons d'y renvoyer les lecteurs auxquels le court résumé qui précède paraîtrait trop concis. — Les pages qui suivent formeront le chapitre III d'un livre que nous espérons publier prochainement sous le titre : « *Pax Nostra. Examen de conscience.* »

Le Promis, qui vient réaliser les prophéties, semble détruire le royaume d'Israël. Le Christ qui vient accomplir la Loi paraît l'abroger. Si bien que devant Lui, le juif se trouve en face d'une option qui a directement trait à l'ordre de justice qui règne entre lui et Dieu. Ou bien, s'attachant à la *lettre* du contrat, fort de sa scrupuleuse observance de la Loi, il se prévaudra de sa justice et attendra la venue du Royaume tel que l'imaginent ses rêves, rejetant tout ce qui détruit l'ordre établi. Ou bien au contraire, réfléchissant à l'*esprit* qui avait dicté le pacte d'alliance, prenant conscience de l'imperfection de sa Loi, il comprendra que le Christ vient lui apprendre une plus parfaite attitude envers Dieu, lui révéler une vraie justice au sein d'une alliance nouvelle. Par-delà l'apparente violation de la lettre et de l'ordre établi, il saura reconnaître l'accomplissement de l'esprit et l'avènement de l'ordre à établir.

Retranché derrière la lettre de la Loi, invoquant la justice qui vient de ses œuvres, exigeant le royaume dû à ses mérites, le pharisien meurt à la vraie justice. Faute de foi en l'esprit qui unifie, d'enfant de Dieu il devient l'esclave de l'ordre établi, « des éléments du monde ». Tandis que le chrétien, découvrant que la Loi fut donnée à l'homme comme un pédagogue pour l'élever à un ordre nouveau, ne retient pas jalousement ses prérogatives, ne se cambre pas dans sa justice propre, mais par sa foi et son union à la rédemption du Christ trouve accès à la vraie justice. Il devient alors vraiment « personne » en face de Dieu, ne faisant qu'un avec Lui, et avec tous en Lui.

Cette expérience du juif, je le sais, c'est aussi mon expérience quotidienne dans mes rapports avec Dieu. Dès que j'essaie d'échapper à la convoitise et de prendre sur moi le joug de Dieu, je m'imagine qu'il me suffira d'observer le texte d'un commandement, d'une résolution, d'un vœu, pour devenir aussitôt digne des faveurs divines. Mais j'ai toujours à opérer le même redressement que le juif, à subir la même purification de mes vues charnelles, avant de reconnaître que « la fin de toute loi », de celle que je m'impose à moi-même aussi bien que de celles qui me sont imposées, c'est « la justification par la foi au Christ ».

Quelle lumière tirer de là pour préciser mon attitude à l'égard de l'ordre de justice international ? Et y a-t-il entre ces deux justices autre chose qu'un rapport purement verbal ?

Remarquons d'abord que toutes ces unités auxquelles j'ai donné le nom de personnalités morales sont constituées également par un « pacte » que précise « un contrat ». Le pacte de la famille, c'est le serment de fidélité qu'échangent le mari et la femme. Celui de la nation, la constitution que se donnent les citoyens par leurs représentants. Et le contrat où la volonté des parties fait loi, c'est d'abord dans la famille le contrat de mariage, ce sont aussi les multiples résolutions d'actions communes, qui se prennent spontanément et qui exigent habituellement de tous les membres quelque renoncement. A l'intérieur de la nation et quelle que soit la précision des lois, c'est toujours aussi par des conflits juridiques que la législation se développe, et, grâce à ce progrès qui perfectionne l'unité nationale, les citoyens deviennent de plus en plus « personnes ».

Mais il faut considérer de plus près par quel processus progresse une législation. Le principe premier de tout l'ordre judiciaire est qu'en cas de conflit le citoyen ne doit pas s'en remettre à lui-même pour se faire « sa » justice, mais recourir aux moyens légaux. La situation de fait créée par violence ou ruse au profit de tel ou tel n'a pas de valeur. Seul le tribunal est compétent pour dire le droit.

Revêtons maintenant la toque et la toge du moindre juge de nos tribunaux pour saisir à l'œuvre cette création du droit. Deux partis se trouvent en contestation sur la clause d'un contrat ou sur un article du code, chacun réclamant son « dû » et invoquant la justice en sa faveur. Dès que des circonstances imprévues rendent impossible l'application *littérale* du code ou des termes du contrat, voici que le juge doit opérer une réflexion toute semblable à celle que nous venons d'analyser dans le cas du juif. Sous les textes, il lui faut rechercher *l'esprit* qui en a inspiré la rédaction. A partir de ce moment, l'intelligence de ce juge est mise en demeure de faire en quelque sorte une navette

continuelle entre les circonstances concrètes qui lui sont proposées et l'idéal même de la Justice. Les articles déterminés du code où l'unité sociale s'est déposée en un ordre établi, les clauses littérales du contrat que les volontés des parties ont pris pour loi sont un écran qui, promené au-dessus de la réalité concrète comme un écran à rayons X, ne révèle aucune image nette. Tout devient ambigu. Il faut par approximations mettre au point ou serrer de plus près le réel, faire pénétrer plus profond les rayons de l'esprit de concorde et d'équité qui a dicté autrefois code ou contrat et qui prescrit encore de les perfectionner. De ce travail du juge, de son « jugement » dépendent les termes qui résoudront ce conflit particulier. Si la sentence est juste, elle unira en une nouvelle synthèse de déterminations le bien général et les intérêts particuliers, imposant vraisemblablement aux deux partis des renoncements et des sacrifices, qui auront du moins pour résultat de promouvoir l'ordre social. Ces déterminations nouvelles constituent une jurisprudence. Leur collection devient à son tour l'objet de la réflexion des juristes. Quelque jour, de nouveaux articles en sont dégagés, destinés à compléter et à perfectionner le code, aussi abstraits que lui, et qui cependant sont nés de la réflexion concrète de celui qui juge. « *Le juge est l'organe vivant de la société* » (1).

Dans une nation moderne, amplement pourvue de codes éprouvés, cette élaboration de l'ordre de justice se fait lentement, presque inconsciemment, grâce à une catégorie de techniciens spécialisés, magistrats et juristes, et à l'occasion de conflits relativement rares. Il en va tout autrement sur le plan international. Là, la lettre du code se réduit à presque rien; toutes les déterminations du droit y sont pour la plupart le fruit de traités, contrats où l'arbitraire paraît la seule règle. Si bien que le conflit y est le cas habituel, presque l'état normal. Sans doute, théologiens et moralistes donnent ici encore le moyen de chercher la justice en prescrivant : « En cas de conflits, recours aux moyens légaux, arbitrage ». Mais comme l'ordre judiciaire

(1) M. HAURIOU. *Précis de Droit public*, IIe édit., p. 686.

lui-même n'existe pas plus et peut-être moins encore que l'ordre de justice, ceci avance peu la question. Ces deux ordres, l'un principe du droit, l'autre moyen de son application, sont à créer en même temps et l'un par l'autre. Encore une fois, cela n'est point pour décourager l'individu. Au contraire, raison de plus pour qu'il prenne sa part de responsabilité dans cette double création.

Dès que je veux, fidèle à mon idéal chrétien, collaborer à l'instauration d'une Communauté des nations, la première tâche est donc de déterminer l'ordre de justice tel qu'il doit naître des conflits internationaux. — Eh quoi! je devrais, pour être chrétien, siéger à un conseil de la Société des Nations, faire partie du tribunal de Genève et de la Haye! — Non certes, si je veux vivre en anachorète, mais comment y échapper dès que je lis un journal, où se rencontrent sur les conflits internationaux des « jugements » ? Dois-je faire miens ces jugements, purement et simplement ? Si je dois les critiquer, au nom de quels principes ? Au nom des mêmes principes, sans doute, qui ont amené les journalistes à énoncer ces affirmations que je dois critiquer. Ainsi me voilà contraint à m'asseoir à Genève et à la Haye, sinon au rang des diplomates, du moins au banc des journalistes. Ou plus exactement me voici forcé de réfléchir sur les principes qui doivent me guider, si je veux collaborer à cette création d'un ordre de justice.

Faute d'accepter ce travail, mes « jugements » en une matière aussi complexe seront basés uniquement sur mes sentiments et ils passeront d'un extrême à l'autre au gré des impressions qu'une lecture de journal ou qu'une conversation fera naître en moi, et, bien qu'ils n'aient pas l'importance de ceux qui se prononcent à Genève, du moins je n'aurai pas contribué à l'instauration d'une vraie justice.

II. Principes de solution d'un conflit juridique.

Deux principes opposés, semble-t-il, commandent tout ce travail créateur d'un ordre juridique, et la vérité consistera, ici encore, à les équilibrer l'un par l'autre.

1. *La fidélité littérale aux contrats ne peut être l'unique principe de solution des conflits de droit.*

Quelle que soit la bonne volonté des contractants et la précision des clauses où aura atteint leur prévoyance, il est presque fatal que l'application d'un contrat, surtout en matière internationale, se heurte à certaines difficultés. Plus large est son objet, plus longue la durée de son application, plus aisément surgiront les facteurs imprévus qui modifient les circonstances d'exécution. Le conflit naît au moment où l'une des deux parties se déclare impuissante à remplir les clauses du contrat. Il est vrai, cette impuissance peut être prétendue ou réelle. C'est aux arbitres et aux experts à en juger, au moyen d'ailleurs des principes mêmes que nous analysons, combinés avec les règles de leur technique particulière. Si l'impuissance est prétendue, la fidélité littérale reste évidemment le droit. Plus encore qu'auparavant en un sens, puisque cette prétention d'impuissance est par elle-même faute contre la justice et qu'elle tend à ruiner la confiance mutuelle, base des contrats. Mais, si l'impuissance est réelle, en tout ou en partie, —ce qui est le cas le plus fréquent — il ne servira plus de rien à l'autre partenaire d'en appeler aux termes du contrat et de crier à l'injustice. L'injustice consisterait au contraire à s'en tenir aux termes du contrat comme s'ils avaient pu être définis absolument et exclure le cas de « force majeure». La partie qui prétendrait obliger l'autre absolument, et sans tenir compte de la « force majeure », ne peut plus parler d'un contrat... Qu'elle dise alors que ses ordres ne sont pas obéis! Car un contrat suppose essentiellement l'union de deux volontés *libres*.

De ce point de vue, il est vrai, le traité conclu à la fin d'une guerre présente un caractère ambigu dont les deux parties pourront se réclamer en des sens diamétralement opposés : l'une pour en appeler plus facilement à la force majeure, l'autre pour l'admettre plus difficilement. En effet, lors de la signature, la liberté a fait presque totalement défaut à l'un des deux adversaires. Engagement souscrit l'épée sur la gorge, contrat léonin

sinon par son contenu du moins par les circonstances où l'adhésion a été obtenue. Aussi, celui qui a signé pour ne pas mourir considérera toujours que son consentement lui aura été arraché par violence, et, plus celle-ci lui paraîtra grande, plus il se croira justifié à exciper de la force majeure. Au contraire, celui qui a réussi à faire triompher son droit après une lutte où il avait failli périr, assimilera toujours le traité à un accord contractuel conclu en toute liberté. Et il aura d'autant plus de peine à admettre la force majeure, indépendante de la volonté de son adversaire, qu'il aura lui-même failli être victime de la force, d'une autre « force majeure », identique celle-là à la volonté même de celui-ci.

Lorsque le traité de guerre a pour préambule un pacte créant une Société des Nations, cette ambiguïté foncière n'est pas diminuée, mais plutôt accrue. En effet, plus le vainqueur aura voulu instituer entre nations une véritable société, plus aussi il devra facilement admettre que le vaincu réclame, au nom même de cette volonté, l'abrogation des articles du traité qui nient directement l'égalité des droits, fondement de toute société. Mais d'autre part, plus le vaincu se fondera sur cette volonté d'association pour faire admettre son recours à la force majeure, plus il devra lui-même se soumettre aux conditions — j'aurai tout à l'heure à les préciser — qui peuvent manifester, en ce recours, l'*esprit* qui seul le légitime.

En tout cela, rien qui ne se déduise logiquement de l'idée même de contrat et de pacte constitutifs d'une société. Si le premier suppose essentiellement l'union de deux volontés libres et égales au moins en droit, le second exige plus encore que ces volontés s'accordent pour former une communauté, unité supérieure, personnalité morale, dont la base n'est pas seulement la justice mais la charité!

Peut-être jusqu'à présent, toutes les conséquences que ces idées entraînent avec elles dans la vie internationale avaient-elles échappé à ma réflexion. En tout cas, je dois maintenant conclure : en cas de conflits à propos d'un contrat international, et spécialement d'un traité signé à la fin d'une guerre, en appeler uniquement à la fidélité *littérale*, contre l'adversaire qui excipe de la

force majeure, équivaut de la part du défendeur à considérer son adversaire comme un esclave. Il y a là une prolongation de l'esprit de guerre, puisque, en vertu d'une signature arrachée en grande partie par force, on prétend imposer l'exécution de clauses qui sont peut-être opposées à l'esprit de paix et de justice internationales.

Si pénible que la chose puisse paraître, il ne faut pas hésiter à le dire. La « justice » à laquelle s'accroche en pareil cas le défendeur d'un traité est une justice *pharisaïque*, fondée en grande partie sur un égoïsme qui se sert du littéralisme pour garder jalousement les avantages d'une situation « donnée », plus que conquise, d'un ordre établi. Malgré les airs dévots et les grandes déclarations en faveur d'une vraie Communauté des nations, cet égoïsme se soucie fort peu d'avancer la réalisation du Royaume de Dieu; puisqu'en pareil cas la création d'un ordre de vraie justice, de justice *chrétienne*, demanderait que ce pharisien renonçât à quelques-uns du moins de ces avantages et reconnût que *sa* justice, celle qu'il tient du traité imposé, n'est peut-être pas *la* justice.

La justice, — celle qui doit être à la base d'une Communauté des nations, — exige donc habituellement, en cas de conflit, qu'intervienne, à côté de la *lettre* et pour la vivifier, l'*esprit* qui a inspiré la rédaction du contrat, afin que, par un travail d'adaptation réciproque, puisse être défini l'ordre nouveau de la justice.

Recourir à l'esprit des contrats en matière internationale, c'est chercher quel est le principe source de tout droit, et en même temps fixer les conditions auxquelles sera légitime l'exception pour cause de force majeure.

2. *Le principe premier, source du droit, est : La puissance créatrice au service de l'ordre à établir crée le droit.*

Dans la définition ordinaire de la justice: *A chacun selon son dû*, cette source du droit est cachée sous le mot « *chacun* ». C'est dire qu'elle coïncide précisément avec cette *existence* « *personnelle* » que nous avons partout retrouvée à l'origine de l'ordre chrétien. Cette *existence*, au sens le plus plein et le plus fort, c'est son

vouloir-vivre, qui comprend d'abord un pouvoir-vivre physique, condition pour que la personne subsiste dans l'être, tendant à sa fin, et un pouvoir-vivre moral ensuite, qui est cette fin même. D'un mot, l'existence où chacun puise son droit, est sa force de vie personnelle.

Est-ce que je n'aboutis pas ainsi à justifier la formule bismarckienne : « La force crée le droit » ? — Non certes, parce que le mot force y est synonyme de violence, c'est-à-dire de la force matérielle ou morale, qui, sans égard aux « sujets de droit » qu'elle lèse, prétend établir sa domination. La *force-violence* qui s'exerce au mépris de l'ordre établi ne crée aucun droit, étant la négation même de la justice.

Mais qu'on ne se le dissimule pas; si choquante que nous paraisse la formule de Bismarck, si fausse qu'elle soit au sens que nous venons de rejeter, elle en recouvre un autre qui contient une profonde vérité. Et si dur qu'il soit à ma paresse, si menaçant à ma lâcheté, je ne dois pas méconnaître que ce sens exprime la source même du droit, dès que l'on entend par le mot « force » : *la puissance créatrice en vue de l'ordre à établir.*

Comme ce principe, le plus révolutionnaire peut-être que le Christ ait signifié au monde, contrarie ma pesanteur et mon égoïsme, il ne sera peut-être pas inutile que je m'efforce d'en mesurer l'étendue et la vérité. Quelques exemples précis m'aideront d'abord à apercevoir que tout naturellement je l'applique en de nombreuses solutions morales. Puis une réflexion très simple sur la lutte quotidienne pour la vie me convaincra que je ne mets pas en question la vérité de ce principe quand je ne crains pas qu'il vienne à servir contre moi.

Pourquoi l'homicide me paraît-il si répréhensible ? Précisément parce qu'il supprime une force de vie personnelle qui a droit de s'épanouir. Et la peine de mort elle-même ne m'apparaît légitime que dans la mesure où elle est la défense, non seulement d' « un ordre établi », mais de la vie même d'une société, d'une personnalité morale supérieure à l'individu qui tend à la détruire.

Pourquoi l'homicide est-il défendu, même à l'égard de

l'enfant qui, dans le sein de la mère, met en péril la vie de celle-ci ? Précisément encore parce qu'il y a chez le plus petit enfant un droit absolu à la vie. Remarquons-le; on a pu être tenté de considérer cet enfant comme un injuste agresseur tandis que la mère aurait été en face de lui en possession. Mais si certain que soit le droit de la mère à vivre, la morale catholique a toujours refusé de nier un droit identique chez l'enfant. Là se trouve en quelque sorte matérialisée l'opposition de ces deux ordres : l'un établi, l'autre à établir. Or, dès qu'on se trouve en face d'une force de vie personnelle capable de coopérer à cet ordre futur, quelle que soit la perturbation qu'elle apporte, son droit à l'existence est sacré. L'ordre de justice, en effet, ne comprend pas seulement ce qui est mais ce qui sera, et il est aussi criminel de faire avorter l'ordre qui naît que de détruire l'ordre qui est.

En présence de ces deux vies, de ces deux puissances créatrices qui ont des droits égaux et s'opposent, le médecin ne peut que tenter de les sauver toutes deux! S'il est impuissant, l'issue de la lutte est en pareil cas remise tout entière à la force vitale dans son expression la plus physiologique (1).

(1) Rappelée encore dans l'Encyclique *Casti Connubii*, cette doctrine de l'Église peut paraître dure à ceux qui n'ont pas pour guider leurs jugements les lumières de la foi. Que ceux-là qui seraient tentés de ne voir que les sacrifices auxquels la loi morale peut entraîner, songent du moins qu'en revanche une part des progrès de l'obstétrique est due précisément à cette affirmation par l'Église de la valeur absolue de l'existence de l'enfant : « Si l'on regarde quel est sur ce point l'état d'esprit des médecins, écrit le Docteur R. Biot, on constate qu'il a singulièrement évolué. On peut dire qu'actuellement, dans l'ensemble et suivant la formule d'un rapport présenté à un congrès récent de gynécologistes « l'embryotomie sur enfant vivant a vécu ». On pourrait écrire dans un traité d'accouchement, déclare le Docteur Biot, un chapitre que l'on intitulerait : « Des progrès réalisés en obstétrique pour sauvegarder la vie de l'enfant ». Il n'est pas sans intérêt de souligner que ces progrès techniques ont été réalisés parce que des médecins, soucieux de leur devoir, n'ont pas voulu céder à l'entraînement qui portait jadis les accoucheurs à sacrifier assez facilement l'enfant à la mère. A cause de leurs convictions, ils ont pu découvrir peu à peu des méthodes salutaires. Pour ceux-là — un Vincent de Lyon, un Clément de Fribourg — le souci moral a été l'occasion d'un progrès technique » (*L'Encyclique sur le Mariage et la Médecine*, dans *Chronique Sociale de France*, mars 1931).

Le primat de la force de vie créatrice commande aussi de nombreuses solutions morales où il s'agit non plus de la vie même, mais des biens qui servent à l'entretenir. En cas d'extrême nécessité, l'individu, le père de famille, n'a-t-il pas le droit de prendre ce qui lui est nécessaire pour lui et les siens ? Et proportionnellement au nombre de vies qu'il a à sa charge : au père de deux enfants, deux rations; au père de dix, dix. Violation de l'ordre établi mais non de la justice, parce que l'ordre à établir exige que des vies, des puissances créatrices ne soient pas sacrifiées lorsqu'elles peuvent être sauvées sans un dommage majeur.

Bien plus cette source de la propriété que le code et les manuels de morale appellent « *occupatio rei nullius* » est très exactement la reconnaissance du même principe. Elle en fournit même une illustration où sa vérité approche, pour ainsi dire, d'aussi près que possible sa fausseté. La force-puissance créatrice n'est-elle pas en effet dans ce cas identique à la force-violence ? Car, dans l' « occupatio », il s'agit d'un déploiement de force matérielle... Et toute la différence entre la vérité et la fausseté, la justice et l'injustice de l'occupation, vient de l'absence ou de la présence d'un autre droit à respecter. En cas d'absence, — res nullius — l'occupation par déploiement de force est juste sans aucune limite. Si je réfléchis que ce mode d'acquérir, qui dans le code et les traités de morale apparaît sur le même rang que les autres, est en réalité la source originelle de toute propriété, source dont tous les autres modes ne sont qu'applications dérivées, et si je me rappelle comment, pour prendre un exemple en matière internationale, se sont fondées et développées les colonies, comment un continent tel que l'Afrique a été peu à peu découpé par des puissances qui prétendaient y établir l'ordre, je m'étonnerai peut-être des résistances qu'a suscitées d'abord l'énoncé du principe que j'analyse.

Qu'ai-je besoin d'ailleurs de recourir à des exemples pareils ? La vie de tous les jours me donne l'occasion d'appliquer ce principe, soit pour déterminer le droit des autres, soit pour faire valoir le mien propre, et Dieu sait si je suis embarrassé en ce dernier cas pour justifier la source de mon droit !

Sans parler de l'immense domaine de la propriété littéraire, artistique, industrielle, où se réalise encore tous les jours l' « occupatio rei nullius », qu'est-ce donc qu'un concours qui, dit le langage courant, donne droit d'exercer une profession ou une fonction civile ? A vrai dire, le concours ne crée aucun droit. Ce qui me donne vraiment le droit d'être médecin, professeur, officier, c'est la réunion en moi des qualités innées et acquises me rendant apte à exercer telle fonction pour le bien de la société : puissance créatrice en vue de l'ordre à établir. Le concours, l'examen, l'épreuve ne sont que la codification des règles qui permettent à la société de reconnaître avec quelque certitude l'existence en moi de cette puissance créatrice. Et il ne suffit pas qu'elle existe. Pour qu'elle devienne vraiment source d'un droit, il faut encore qu'elle s'exerce conformément à sa fin, l'ordre à établir. Cela est si vrai que, même une fois cette puissance reconnue en moi, si l'expérience prouve que je ne veux point m'en servir dans ce but, elle cesse d'engendrer le droit et la société, protectrice du bien commun, m'en défend l'exercice. On retire à un médecin son droit de pratiquer, on dégrade un officier, on interdit un prêtre.... Mais là encore, la puissance vraiment créatrice est première ! Et la lutte pour la vie se charge tous les jours de rendre victorieux ce principe et de corriger l'instant d'après ce qui a paru, l'instant d'avant, injustice. Le candidat heureux à un concours, mais sans valeur réelle, s'endort sur des lauriers qui couronnent une tête vide, pendant que le refusé malgré ses dons se voit excité par l'échec même à les mettre en valeur... Finalement la puissance créatrice se révèle, juge et dit le droit.

Ainsi je n'en puis douter : l'organisation même du droit, de l'ordre social exige qu'intervienne constamment et librement la puissance créatrice de la vie, non pour violer et détruire l'ordre établi, mais pour le modifier, le perfectionner, l'accomplir toujours plus. Sans doute, ici comme partout, l'injuste peut user des plus beaux prétextes pour couvrir ses violences. L'escroc se présente toujours comme le génie financier capable

de créer une richesse plus grande, mais au bout du compte se dévoile comme un rusé et un violent qui a dévoré le peu de bien amassé.

Une des fonctions les plus importantes de l'organisation sociale est de permettre de distinguer dans la force qui se présente en quelque domaine que ce soit ce qui en elle est créateur, ce qui au contraire est destructeur, de façon à réprimer la violence et à laisser son essor à la vie. Et cette organisation même, l'ordre établi en un temps et en un lieu donné, ne peut remplir son rôle qu'en consentant, par une sorte d'auto-critique, à subir l'assaut de cette violence et à accueillir l'élan de cette vie. Car il y a en elle aussi deux parts à distinguer, ce qui dans le présent est déjà de l'éternel et doit subsister, ce qui au contraire est caduc, voué à la mort. C'est le rôle de cette force-puissance créatrice que de faire disparaître le caduc, de faire vraiment trépasser le passé et de révéler toujours plus l'éternel dans l'actuel.

Il est donc inutile de se bercer d'illusions et de rêver d'une paix et d'une tranquillité dans l'ordre, où ma paresse et ma lâcheté naturelle seraient à l'aise. Dans tous les domaines, du plus petit au plus étendu, du plus matériel au plus spirituel, la lutte pour la vie est une loi fondamentale de notre monde, parce qu'elle est au fond la loi de l'être, la loi de la liberté. L'ordre, l'organisation juridique, peut et doit intervenir partout et de plus en plus pour élever toujours davantage l'arène où s'affrontent les forces opposées, mais il est vain d'espérer qu'il puisse jamais faire cesser la lutte. Y parviendrait-il par malheur que cet ordre ne serait plus un ordre, mais une tyrannie, pire encore une mort, puisque ce qui se manifeste dans la lutte c'est la puissance même de la vie, et même la pire de toutes les morts, une damnation, puisque ce qui se manifeste en dernière analyse dans une puissance de vie créatrice au service de l'ordre à établir, c'est Dieu lui-même. N'a-t-il pas été un jour, « en personne », un embryon dans le sein d'une femme ?

Pour les sociétés comme pour les individus, s'arrêter de lutter, c'est s'arrêter de vivre, c'est refuser d'être. Aspect téné-

breux et chaotique de notre existence, mais où s'enfante cependant l'ordre et la lumière, — pour qui sait du moins trouver en face d'une pareille réalité le moyen de la transcender.

III. Conséquences de ces principes.

Dans l'arène internationale, cet aspect de lutte pour la vie est infiniment plus ténébreux que partout ailleurs, en raison des maux qui peuvent en résulter, infiniment plus chaotique aussi parce que l'ordre juridique y est à peine éclos. Mais, après ces analyses, regardant bien en face la réalité, je dois du moins tirer quelques conséquences pour m'aider à trouver, au milieu des conflits entre nations, une attitude qui soit orientée vers une justice réelle, véritable.

1re conséquence. La fidélité à la lettre du contrat auquel en appelle le défendeur en cas de conflit ne peut servir de retranchement à un égoïsme impuissant.

C'est l'illusion de celui qui possède, en quelque ordre de richesse que ce soit, de se figurer que l'ordre dans lequel il a fondé ses titres à la possession, l'ordre établi, coïncide avec l'ordre éternel. Et c'est sa tentation de retenir égoïstement ses biens pour s'en servir comme moyen de jouissance propre plutôt que comme instrument de création au service d'autrui. Illusion et tentation qui vont à nier les principes mêmes de la personnalité sur lesquels se fonde un ordre chrétien. Car si toute créature est faite pour l'esprit, l'esprit individuel lui-même n'a de droit sur elle que dans la mesure où il s'en sert pour être « personne », c'est-à-dire pour « jouer son rôle » en fonction du tout, au service des autres. Le titre de propriété, en quelque ordre que ce soit, ne peut être un titre à la lâcheté, ni à la paresse, ni à l'égoïsme. On aurait beau invoquer des contrats : dans la mesure où la protestation serait soutenue par l'espoir d'enclore à son profit la justice dans une lettre, celle-ci s'évaderait hors des formules et passerait dans le camp opposé.

Histoire éternelle du pharisien qui, fier de ses droits au

royaume d'Israël, met toute sa confiance dans la lettre d'une Loi, mais qui, au moment où paraît l'accomplissement de cette Loi, rejette Celui qui vient réaliser la promesse et voit *sa* justice se changer en injustice.

Peut-être, sentant que quelques-uns des droits que me reconnaît la lettre d'un contrat s'évanouissent à la lumière de ces analyses, suis-je tenté de trouver ces conséquences trop dures!... Cependant elles sont logiques et justes. Là encore un peu de réflexion me permettra de reconnaître le principe qui commande toute l'évolution juridique et sociale dont je suis un des bénéficiaires.

Ma liberté individuelle semble m'être garantie de façon illimitée et ma propriété privée est définie par la loi comme un droit absolu « ius utendi et abutendi »... En réalité ce sont des peaux de chagrin que l'État rogne de mille manières et toujours plus. Expropriation pour cause d'utilité publique, et je dois céder mon champ ou ma maison pour laisser la place au flot de vie qui passe par une grand'route... Lois sur les installations hydro-électriques, et mon bien de famille est englouti par les eaux pour que jaillisse là encore une force créatrice... Automobiliste, je suis soumis à un code de la route aux prescriptions minutieuses qu'ignorait la liberté sans contrainte de mes ancêtres, et même, piéton, il me faut passer les rues entre des clous! Si je me plie si facilement à ces prescriptions, c'est qu'une réflexion élémentaire me fait apercevoir, par-delà les restrictions à ma liberté, le bien général et durable que la communauté retire du jeu de toutes ces forces créatrices. Au prix de minimes sacrifices, j'obtiens d'immenses avantages.

Instruit par une assez longue et assez heureuse expérience, je n'ai pas trop de mal à accepter cette puissance créatrice qui se présente à moi sous la forme d'un Bien commun garanti par l'État. Il n'en est déjà plus de même en matière proprement sociale... Pourtant je dois le reconnaître : les luttes sociales des dernières dizaines d'années ne s'expliquent pas uniquement par la jalousie et l'envie des déshérités de la vie. Un profond sentiment de justice est (ou fut) à l'origine de la plupart des reven-

dications sociales, et, là encore, le sens du progrès consiste à permettre à des vies puissantes et fécondes de se développer, en mettant à leur disposition des biens que l'égoïsme et l'impuissance voudraient retenir.

Il m'est plus difficile encore de saisir l'action du même principe dans les luttes internationales. Car en ce domaine la concurrence vitale garde davantage son aspect brutal, primitif. Cependant je ne puis douter que le progrès y soit soumis aux mêmes lois. Au lieu de l'entraver par égoïsme, mon devoir est de le promouvoir avec détachement, persuadé qu'un jour viendra où l'individu qui ne trouve pas grande peine à être exproprié même de son domaine familial, quand le bien de la nation l'exige, n'en trouvera pas plus à être dépossédé de l'un de ses droits nationaux en raison du Bien commun international.

Nous n'en sommes pas encore là! Et ce n'est pas en exaltant exclusivement la « puissance créatrice de la vie » dans un individu ou dans une collectivité que je puis contribuer à instaurer cet ordre. Aussi, après avoir établi son droit fondamental à l'encontre de l'égoïsme, retranché derrière la lettre d'une loi ou d'un contrat, il faut maintenant montrer l'aspect inverse et marquer aussi vigoureusement à quelles conditions ce principe source du droit pourra légitimement se faire reconnaître comme tel.

2e conséquence : La fidélité envers l'esprit des contrats qu'invoque le demandeur en cas de conflit ne peut se manifester telle qu'à la condition d'épuiser d'abord toutes les possibilités d'une fidélité littérale.

L'illusion de qui ne possède pas, souffre et désire, est de s'imaginer que la force créatrice qu'il sent bouillonner en lui est destinée à établir un ordre futur, coïncidant en effet avec l'ordre éternel et destiné à révéler la caducité, l'injustice de l'ordre établi. Sa tentation, c'est de se servir immédiatement de sa puissance pour une création soi-disant personnelle, en fait individuelle et égoïste, soi-disant au service de tous, mais commençant par violer le droit de quelques-uns. Illusion et tentation inverses de

celle du défendeur, mais non moins négatrices de tout ordre de justice.

En effet, si l'égoïsme peut se retrancher derrière l'ordre établi, l'*ordre à établir* peut servir tout autant de masque à la cupidité, à l'envie et à l'orgueil. Pour établir son droit, il ne suffit pas que le défendeur brandisse un texte et une signature. Mais ce n'est pas non plus assez que son adversaire fasse le fier-à-bras et tape du poing sur la table, pour que la justice passe automatiquement de son côté. Il s'en faut du tout.

Le pharisien a tort de se retrancher derrière la lettre de la Loi lorsque se présente Celui qui, malgré une apparente suppression des textes, vient accomplir le pacte qui l'a dicté. Mais celui qui croit pouvoir accéder à la justice sans passer par la Loi est encore plus loin de l'ordre chrétien. C'est un païen dont la seule loi est : *sic volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas.* Qu'il prenne d'abord conscience de la convoitise qui agite ses membres et contracte ses muscles. Qu'il la mortifie en se soumettant à la lettre de la Loi. Après quoi, peut-être pourra-t-il se faire reconnaître comme le créateur d'un ordre nouveau. Mais auparavant, et tant que sa convoitise ne sera pas disciplinée, qu'il s'épargne l'illusion de se croire un Messie! Car le Messie qui délivre l'humanité du joug d'une loi passagère et d'un ordre désuet, commence par naître sous ce joug et par le porter volontairement.

Si, en effet, la puissance créatrice que nous avons reconnue à la source du droit réside en un organisme physique et se manifeste d'abord biologiquement, ce n'est point la seule force d'expansion vitale qui crée le droit. Il faut encore, nous l'avons dit, qu'elle soit au service d'un ordre à établir. Or la valeur de celui-ci dépend toute entière de la fin qu'il se propose. Fin qui elle-même ne peut faire ressortir sa qualité et la rectitude de son orientation qu'à condition d'apparaître dans l'alignement du passé comme le perfectionnement de ce qui est, non comme sa destruction pure et simple, si imparfait et déficient qu'il soit.

Dans un monde de « personnes », la puissance créatrice ne

peut apparaître au service d'un ordre meilleur que dans la mesure où elle contribue à élever en quelque sorte d'un degré la vie même des autres personnes. Se proposer cette fin, c'est le seul moyen possible de manifester qu'elle est autre chose qu'une force de la nature brute, éruption volcanique, contagion maladive ou épidémie hystérique, et qu'elle se considère en effet comme une « personne » voulant respecter les « sujets de droit » et jouer son rôle au service de tous.

Lorsque le demandeur argue de sa force et de sa puissance créatrice pour ne pas remplir la lettre d'un contrat, le défendeur ne peut nier à priori que ce refus soit réellement fondé en droit, mais c'est à celui qui recourt à l'esprit contre la lettre de faire la preuve personnelle que sa puissance est en effet réellement au service de tous, au service de l'Esprit. Car du fait de son refus, toutes les présomptions sont contre lui. Il a signé un contrat, il s'est engagé librement envers d'autres libertés. Qu'il ne prétende pas vouloir leur procurer un bien supérieur, s'il commence par nier et refuser le bien inférieur qu'il leur avait promis... Par le seul reniement de sa parole, dès que manque l'évidence de la force majeure, il se donne pour le moins l'apparence de la déloyauté et de l'injustice. Faute de prouver que son recours à l'esprit des contrats est lui-même spirituel, il paraîtra du même coup ennemi de tous, étant négateur des sujets de droits et de leur lien social essentiel : la confiance. Et le défendeur lésé pourra avec raison l'accuser de couvrir une déloyauté par une hypocrisie.

Pour faire cette preuve, le demandeur devra d'abord employer, c'est évident, son élan même de vie, sa force, sa puissance de créer, à remplir avec une fidélité aussi littérale que possible les clauses du contrat qu'il n'attaque pas et offrir ensuite de justes compensations pour celles qu'il ne peut remplir. S'il commence au contraire par se servir de sa force pour violer purement et simplement le contrat, quel espoir que dans l'avenir il l'emploie au service de ces personnes dont il enfreint les droits déjà reconnus ? Seule cette utilisation première de « sa force » au service de l'ordre établi et les garanties de sa pureté

d'intention au service de l'ordre à établir peuvent convaincre le défendeur et les arbitres du conflit que ces prétentions, malgré leur apparence d'infidélité littérale, sont cependant animées par une réelle fidélité à l'esprit des contrats.

Lorsque le demandeur aura prouvé qu'en lui réside une puissance vraiment créatrice, résolue à se mettre au service de tous, une personne qui accepte son rôle en reconnaissant d'abord le droit des autres, celles-ci pourront à leur tour reconnaître que le sacrifice partiel qui leur est demandé doit être consenti. Sans imprudence, elles pourront avoir foi et espérance que par ce sacrifice elles procureront le bien de tous dans un ordre futur, meilleur que celui qu'elles abandonnent.

IV. Conclusions pour mon attitude.

Si rapides qu'elles soient, ces analyses me permettent déjà de distinguer dans les prétentions des adversaires et dans les arguments échangés ce qui naît d'un véritable esprit de justice, ce qui au contraire est inspiré par la convoitise et l'égoïsme. En me sauvant des illusions et des exagérations du pacifiste et du nationaliste, elles m'aideront du même coup à préciser mon attitude chrétienne.

En vertu de son amour exclusif de la paix, le *pacifiste* réprouve tout ce qui dans un pays manifeste une puissance proprement nationale. Il abomine spécialement l'armée, parce qu'en elle la force vitale de la nation se représente sous son aspect le plus matériel : « Bouclier où le peuple se mire ». Comme l'armée de son pays se trouve toute proche de lui, c'est contre elle qu'il décochera ses traits les plus violents. Il paraîtra facilement l'abhorrer plus que toutes les autres. Que les événements s'y prêtent, son irréflexion l'amènera à se contredire au point de magnifier l'armée et les vertus militaires de tel autre peuple en qui il voit demain le champion de la paix ! De même, en politique internationale, il rejettera indistinctement toutes les prétentions de son pays, les plus justes au même titre que les moins justes,

et comme automatiquement se trouvera aux côtés des adversaires de sa patrie.

Que ses intentions puissent être droites, nous l'avons dit. Qu'il ait raison même de dénoncer l'instinct sauvage de la lutte pour l'existence qui entre nations a jusqu'ici régné presque sans frein, je le crois. Qu'il veuille à bon droit que cette lutte perde de plus en plus le caractère d'écrasement et d'égorgement, grâce auquel l'homme civilisé redevient, dans son cœur sinon dans ses gestes, semblable à la bête : *homo homini lupus*, je ne le nie pas et c'est le même idéal que je poursuis.

Mais ce souci de hausser le terrain et le mode de la simple concurrence vitale entre les nations, ce désir de la changer de plus en plus en un concours spirituel ne doit point faire oublier que ce concours lui-même suppose encore la présence de deux forces. S'il est évidemment stupide que deux chevaux tirent à hue et à dia, au risque de s'épuiser dans cette opposition sans faire avancer d'un pas leur tombereau, il est aussi absurde de risquer de faire un éclopé ou un cadavre de l'un des deux...

Le pacifiste a peut-être bien senti tout ce qui peut se cacher de cupidité et d'égoïsme dans les désirs de force et de grandeur qui animent les nations. Mais il a tort de croire que cet égoïsme peut disparaître d'un seul coup ou que la situation serait arrangée parce que son pays renoncerait à toutes ses prétentions, aux plus justes comme aux moins justes, indistinctement, en faveur d'un adversaire qu'anime la convoitise.

Certes le pacifiste ne ressemble en rien au pharisien. Mais qu'il ne se croie pas chrétien pour autant. Car, sous prétexte de paix, il va d'un côté à nier même ce qu'il y a de naturel et de bon dans le vouloir vivre de sa propre nation et, de l'autre, il n'offre même pas à ce qu'il y a de pire et de plus désordonné chez ses voisins la résistance qui leur permettrait de purifier et de spiritualiser leur propre élan. Par là, il manque aux uns et aux autres. Alors qu'il s'agit, non de briser leur force vitale qui elle aussi vient de Dieu, mais de promouvoir parmi les nations une difficile et progressive conversion de tout le païen, caché dans leur élan opposé, en une harmonie et une convergence dans un ordre de

justice chrétienne, le pacifiste se laisse éblouir par l'image simpliste d'un retranchement radical, et séduire par un remède illusoire à l'efficacité en apparence magique : désarmement unilatéral, non résistance, abandon de tout...

A faire aussi bon marché des prudences de la raison, des exigences de la vie, et des revendications du droit, je laisserais apercevoir que mon amour de la paix me pousse au sacrifice, moins pour la conquête de la tranquillité dans l'ordre que par une certaine lâcheté qu'inspire le désir d'une vie confortable et assurée. Tout compte fait, invoquer cet amour de la paix qui ne met pas au premier rang le souci de la justice reviendrait pour moi à mettre une hypocrisie au service d'un égoïsme. Comment espérer que naîtrait de là l'ordre chrétien que je souhaite ?

Mais d'autre part, je ne puis m'associer, sans faire à leur égard une restriction analogue, aux vœux du *nationaliste*.

L'amour exclusif que celui-ci porte à sa patrie lui fait souhaiter pour elle une puissance toujours plus grande. Et naturellement, parce que l'appréciation en ce domaine est plus facile qu'en aucun autre, toujours plus grande au point de vue militaire. A son gré, on n'ira jamais assez loin sur ce terrain. Et lui aussi en viendra à se contredire; admirant la force du voisin et désirant même qu'elle se développe encore, sans penser d'ailleurs que ce pays allié d'une année sera peut-être ennemi l'année suivante.

En fait de prétentions politiques, territoriales ou autres, le nationaliste soupçonne à peine qu'une question de justice puisse se poser à leur sujet. S'il est en possession, défendeur du contrat, il lui est évident que l'impuissance de l'adversaire est feinte et prétendue. L'ordre établi est l'ordre éternel. Si, au contraire, il se juge dépossédé et demandeur par conséquent, il lui est encore plus évident que l'esprit de justice est de son côté et que la puissance créatrice, le génie, la noblesse de son pays ne se heurtent à des résistances qu'en vertu de la malveillance, de la pusillanimité et de l'égoïsme des autres. Comment nier que son pays soit destiné à créer l'ordre futur ? Là encore, tout en ayant raison de souhaiter que son pays soit fort, le nationaliste

oublie que le plus important n'est pas la force, mais la puissance créatrice. Or, à le bien prendre, la puissance matérielle d'une armée, le nombre et la valeur de ses armements, sur quoi s'arrête bien souvent son attention, est au monde ce qu'il y a de moins puissant et de moins créateur. Matière capable sans doute de donner puissamment la mort, mais qui elle-même se démode et meurt vite, sans la moindre postérité. Que le pays soit peuplé et que croisse le nombre de ses habitants, c'est déjà, de sa puissance créatrice, un indice d'une bien autre valeur. Parfois le nationaliste s'en soucie moins. Évidemment, les résultats en pareille matière sont longs à couronner les efforts, et puis, pour l'obtenir des hommes, il faut faire appel à des forces créatrices qui tiennent fort peu de place sur des bilans, à des valeurs qui ne cotent pas sur le marché! Supposé qu'il voie son pays couvert d'une nombreuse population dont la croissance témoigne en faveur de sa puissance créatrice, il faut encore que le nationaliste prouve, avant de faire admettre ses droits, qu'il entend mettre cette force de vie au service de l'ordre à établir, au service des personnes. Or c'est un souci qui lui est trop souvent étranger. Ayant choisi comme valeur suprême le bien de son peuple, il commencera aisément par nier, à l'intérieur même de son peuple, les principes de justice, d'ordre et d'humanité, qui pourtant sont seuls susceptibles de lui donner audience au dehors. S'il est défendeur dans un conflit, comment persuadera-t-il aux autres qu'il se retranche derrière la lettre d'un contrat par respect de l'ordre établi? Et s'il est demandeur, à plus forte raison comment ferait-il jamais croire que ce qu'il recherche, en se prétendant le créateur de l'ordre futur, c'est uniquement se mettre au service de l'humanité de tous, du bien commun, de l'élévation des personnes, alors que, dans la mesure déjà de son pouvoir et sur ses propres compatriotes, il donne l'exemple de la violation de ces personnes dans ce qu'elles ont de plus sacré; leur droit à la vie, leur liberté, leur conscience même? Faute de recourir spirituellement à l'esprit des contrats, le nationaliste se met dans l'impossibilité de faire valoir ses droits, de les faire reconnaître efficacement par les autres nations.

Par son souci de sauvegarder et de développer la puissance créatrice de son pays, le nationaliste échappe aux illusions du pacifiste. Il ne détruira pas, sous prétexte de le christianiser, l'élan naturel et sain qui se mêle à une convoitise païenne. Et de même, par son désir que soient respectés les droits de son pays, invoquant d'ailleurs la lettre ou l'esprit du contrat selon les besoins de sa cause, il témoigne qu'il a compris la fonction de la Loi et de sa lettre même, pour que soit créée la justice. Mais, tantôt s'attachant à cette lettre seule lorsqu'elle lui assure *sa* justice, et tantôt ne se souciant nullement de cette lettre lorsqu'elle contrarie sa convoitise, il reste en son fond un juif satisfait d'une apparence de légalité parce qu'il voit en elle moins l'ordre véritable qu'une garantie pour sa domination. Aussi la justice du nationaliste reste-t-elle encore infiniment éloignée de la justice chrétienne. Je ne puis avec lui souhaiter sans restriction que la puissance de mon pays croisse sans mesure et sans autre fin qu'elle-même. Car cette force même est une tentation de recourir à la violence et à l'injustice. Je ne puis même pas vouloir comme lui que les prétentions de mon pays triomphent purement et simplement. Car suis-je assuré d'avance que, dans ses revendications, dans ses recours à l'esprit des contrats et dans ses appels à la fidélité littérale des traités, il n'y ait qu'un souci de justice, la pure volonté de créer un ordre meilleur ? Au désir de voir mon pays fort et puissant entre tous, n'est-il pas à craindre que se mêle un esprit de domination et une concupiscence charnelle, bien éloignés du légitime amour de la patrie ? Au bout du compte, invoquer cet amour serait une hypocrisie au service de l'orgueil. Illusion si je m'imagine que de telles dispositions puissent créer l'ordre de justice.

Écartée l'erreur du nationaliste comme celle du pacifiste, l'attitude qu'exige de moi cette création, se précise en ces deux directives :

1° Je dois vouloir que ma patrie soit forte, et puissante d'une puissance vraiment créatrice.

Être, condition primordiale de toute participation à une

Communauté. Être fort non pas d'abord, ni surtout au point de vue politique, territorial et militaire, mais l'être aussi sous ce rapport, aussi longtemps du moins que la lutte pour la vie pourra se déclencher par les armes et qu'une injuste agression risquera de se produire sans pouvoir être empêchée ou réparée par des moyens de droit. Être fort aussi par sa population et sa fécondité créatrice, car il est certain qu'aucun moyen de droit ne pourra, ni même en un sens ne devra jamais protéger, contre les exigences de voisins plus féconds, celui qui se laisse mourir.

2° Mais je dois vouloir plus encore que la puissance créatrice de ma nation soit au service d'un ordre à établir, meilleur que l'ordre établi. Que ma patrie en d'autres termes soit plus forte encore spirituellement que matériellement. Car ni la force brute, ni même l'élan de la vie n'ont en eux leur justification et ne suffisent par conséquent à créer la justice. Ils peuvent s'employer aussi bien pour la détruire que pour la défendre. Seule une fin plus haute, vraiment « personnelle » et spirituelle, peut les justifier et en faire des créateurs du droit.

Vouloir que la puissance de ma nation s'emploie toute afin que soient respectés tous les « sujets de droit » de cette Communauté des nations, c'est le seul moyen d'assurer que sa puissance ne soit jamais violence au service de l'égoïsme, mais force vraiment créatrice dont la fin est de se mettre au service de tous et la destinée d'établir l'ordre meilleur.

Je sais maintenant comment je pourrai, au milieu même des conflits internationaux et en quelque sorte grâce à eux, concourir à la création de cet ordre de justice qui m'est apparu comme la condition primordiale d'un ordre international. En réglant mon attitude sur les principes analysés, je serai sûr du moins de ne point participer à l'injustice s'il s'en commet. Est-ce assez ? Mon vœu n'est-il point de faire plus, d'aider dans la mesure de mes moyens à organiser mieux qu'une humanité de marchands honnêtes et de propriétaires en paix derrière leurs murailles ? Il ne suffit donc pas de la justice ! Au reste l'ordre de justice lui-même ne peut s'établir vraiment, les

conflits d'où il doit jaillir ne peuvent se résoudre concrètement que si chacun des « sujets de droit » reconnaît au-dessus de lui une fin qui le déborde et qu'il doit s'appliquer à réaliser. C'est ce que j'ai reconnu au terme de chaque analyse en parlant de l'ordre à établir, de la nécessité de se mettre au service de tous. Ce n'est plus là simple justice, par laquelle la personne se reconnaît soi et les autres comme sujets de droit. C'est la *Charité* par laquelle chacun reconnaît que tout ce qu'il a et ce qu'il est, lui est donné pour jouer un rôle, son rôle en fonction du Tout.

Je ne coopérerai donc efficacement à la création de l'ordre de justice internationale que dans la mesure où je chercherai positivement à instaurer, au-dessus de cet ordre encore abstrait et négatif, un ordre concret et positif où règne la Charité.

Paris. G. FESSARD, S. I.

A PROPOS DES ŒUVRES SERVILES

LA RECHERCHE DU GAIN INFLUE-T-ELLE SUR LEUR DÉTERMINATION?

Tous les moralistes connaissent la réponse des manuels : « *Nihil autem per se refert ad dignoscendum opus servile, utrum fiat ex lucro aut ex recreatione* ». Seule importe la nature du travail accompli : est défendu, le travail corporel, manuel, mécanique; permis, le travail de l'esprit. On ne tient pas compte de la fin poursuivie. N'avons-nous pas tous répété dans notre enfance : « On entend par œuvres serviles celles où le corps a plus de part que l'esprit ».

Mais il semble que, de nos jours, les manifestations de plus en plus diverses de l'activité humaine échappent à cette traditionnelle distinction. D'abord parce qu'il devient de plus en plus difficile de discerner la part du corps de celle de l'esprit dans les emplois actuels. Que l'on songe seulement aux multiples moyens de transcrire, de reproduire un texte (œuvre réputée libérale), depuis le modeste porte-plume à cinq sous jusqu'à la puissante rotative avec ses auxiliaires indispensables, la monotype ou la linotype, sans oublier les stades intermédiaires, machine à écrire, duplicateur, Ronéo!... De plus, la révolution industrielle (conséquence du machinisme) et l'évolution sociale ont modifié la signification du travail manuel. S'il était autrefois, presque toujours, un travail au sens strict, c'est-à-dire un travail salarié, aujourd'hui il est assez souvent un repos, une distraction : n'est-ce pas le cas de l'employé de bureau qui, le soir, pour se détendre des fatigues de la journée, s'occupe dans son jardin? de l'ouvrier mécanicien qui, au retour de l'atelier, met à profit ses connaissances ou son habileté pour « bricoler » à son poste de TSF?

Aussi l'opinion populaire, lorsqu'elle parle « travail », fait-elle plus attention à la fin poursuivie (gain, salaire ou profit), qu'aux

moyens intellectuels ou corporels mis en œuvre pour sa réalisation. Au contraire, elle emploie rarement ce mot lorsque les mêmes occupations matérielles n'ont d'autre but que de délasser ou d'amuser : le mineur qui, le dimanche, soigne ses fleurs, se repose, tandis que l'horticulteur, le fleuriste travaillent.

Quelques moralistes ont pris conscience de ces difficultés. Au nom de la coutume, ils essayent d'adapter à ce courant d'opinion certaines de leurs décisions et tiennent compte de l'intention récréative ou lucrative. Ce faisant, ils nient dans la pratique ce qu'ils ont affirmé en théorie, à savoir que seule la nature de l'œuvre importait pour la déterminer comme servile ou non.

En présence de ces faits, l'on s'est demandé s'il était vrai que *théoriquement* la servilité d'un travail ne dépendait pas de son caractère lucratif ou récréatif, ne dépendait pas de la fin poursuivie?

Cette question a conduit tout naturellement à un travail dont le lecteur trouvera ici le résultat. Il ne faut donc pas chercher dans cet article une étude d'ensemble sur la notion d'œuvre servile. Volontairement il a été limité à la question posée ci-dessus : la fin poursuivie, et spécialement l'intention récréative ou lucrative, influe-t-elle sur la détermination de l'œuvre servile (1) ?

La réponse de l'Église.

Est-elle négative ?

Suarez l'a prétendu, basant son affirmation sur son silence : « *Nullibi prohibuit operari in die festo propter mercedem, nisi in quantum prohibet opus* » (De religione, ch. 19, n. 6).

Mais le Code, aboutissement des décisions ecclésiastiques prises au cours des âges et interprète de la pensée de l'Église,

(1) Pour une étude d'ensemble de cette notion d'œuvre servile, voir *Dictionnaire de théologie catholique*, t. IV, art. *Dimanche*, c. 1308 et sq. par M. DUBLANCHY. Voir aussi VILLIEN, « *Histoire des commandements de l'Église* », Paris, 1909, p. 58-104. Cfr pour la pratique dominicale dans les premiers siècles, *Dictionnaire d'Archéologie*. t. IV, 1; art. *Dimanche*, c. 943, où se trouve une abondante bibliographie.

laisse la question dans l'indéterminé. On connaît le texte du canon 1248 : « *Festis de praecepto diebus Missa audienda est;* et abstinendum est ab operibus servilibus, *actibus forensibus, itemque, nisi aliud ferant legitimae consuetudines aut peculiaria indulta, publico mercatu nundinis aliisque publicis emptionibus et venditionibus* ».

Mais que faut-il entendre par ces « œuvres serviles », quels en sont les éléments constitutifs ? Le Code ne nous le dit pas et l'Église, depuis les premiers siècles, ne s'est pas encore prononcée sur une définition officielle (1). Sans doute, on pourrait trouver dans les conciles régionaux des décisions sur les œuvres compatibles ou incompatibles avec ce précepte, mais il serait plus difficile d'y trouver une notion générale, claire, qui ne laissât pas de doute sur son interprétation (cf. D. T. C., t. IV, c. 1311).

Peut-on conclure de ce silence que l'Église refuse de tenir compte dans la détermination des œuvres serviles de leur caractère lucratif ? Ce serait trop se hâter, car le fait est que la thèse du gain, élément formel de l'œuvre servile, a déjà été soutenue, comme nous le verrons, sans qu'aucune condamnation ne l'interdise. Bien plus un texte pontifical paraît même la confirmer. C'est le fameux passage où Benoît XIV, dans le « Syn. dioecesanus » (XIII, 18, n. 2), déclare que « *inter opera servilia piscatio quoque recensenda est quotiescumque ad lucrum exerceatur* » (2). Ne trouve-t-on pas le même esprit dans

(1) Le concile de Trente, par exemple, à sa 25e Session, en 1563, recommande simplement aux évêques et aux pasteurs, « dierum festorum devota et religiosa celebratio » (Labbe-Cossart, t. XIV, c. 918). Dans le même sens, le catéchisme du Concile de Trente conclut : « Ideo, illo die nemini opus facere licet ».

(2) On pourrait rapprocher de ce texte, la fameuse réponse d'Alexandre III à l'évêque de Trébignon. En effet, les sardiniers dont il s'agit ont manifestement en vue un gain à réaliser, l'exercice de leur profession dans sa plénitude (i. e. travail profitable ou salarié). Ce n'était pas seulement une partie de plaisir. Or n'est-ce pas la pêche ainsi entendue comme travail rémunérateur que le Saint Père autorise malgré la défense qui pesait sur elle. Les sardiniers pourront pêcher le dimanche, parce que, s'ils ne le faisaient pas, ils subiraient un dommage et que ce n'est point l'intention de l'Église.

Cf. D. T. C., t. IV, art. *Dimanche*, c. 1438.

l'Encyclique « *Rerum Novarum* » de Léon XIII. Après y avoir parlé des droits inaliénables de l'homme, le Pontife ajoutait : « C'est de là que découle la nécessité du repos et la cessation du travail au jour du Seigneur ». S'il s'adresse surtout aux ouvriers, le pape n'établit cependant pas de distinction entre le travail de l'employé et celui du débardeur, entre le travail manuel et l'intellectuel. C'est à tous les travailleurs que Léon XIII recommande le repos dominical « qui, allié avec la religion, retire l'homme des labeurs et des soucis de la vie quotidienne, l'élève aux grandes pensées du ciel et l'invite à rendre à son Dieu le tribut d'adoration qu'il lui doit » (1).

Puisque l'Église n'a ni condamné ni approuvé explicitement la théorie du gain, force est donc de rechercher ce qu'en pense la théologie morale.

Une étude approfondie de l'œuvre servile dans les premiers siècles de l'Église d'après les Pères, les canonistes, ou la coutume n'apporterait pas, semble-t-il, beaucoup de lumière au point précis qui nous occupe (2). Avant le XIII^e siècle la notion d'œuvre servile est surtout empirique et l'on n'y trouve rien sur l'influence que pourrait exercer le caractère lucratif ou récréatif de l'œuvre accomplie. Cela n'a d'ailleurs rien d'étonnant : le problème ne se posait pas encore. Le salariat était en régression ou inexistant et, pour les serfs, l'abstention obligatoire de tout travail manuel ou rural était un excellent moyen d'assurer, avec

(1) *Documentation Catholique*, 6 juin 1931, c. 1468.

(2) Il ne faut pas voir dans cette remarque une méconnaissance du rôle important que doit jouer, dans la question des œuvres serviles, l'étude historique des premiers siècles de l'Église jusqu'à la systématisation du moyen-âge. Étude de la doctrine, mais aussi de la pratique ecclésiastique que met en relief un article paru récemment dans *The Clergy Review* (avril 1935, p. 283 : « Servile Work ») par le Rd Mc Reavy : « La loi du repos du dimanche est une loi... de pratique ecclésiastique... Pendant longtemps elle a été réglée par la pratique jusqu'à ce que vienne une systématisation qui, au lieu d'interpréter et de guider la coutume, a prétendu la régir. Le « ius scriptum » scolastique a pris la place du « ius consuetudinarium ». Sans entrer dans cette controverse et acceptant le fait de la systématisation scolastique, on en cherche seulement ici l'orientation.

la sanctification du dimanche, le repos corporel dont ils avaient besoin après le dur travail de la semaine (1).

La systématisation doctrinale commence avec saint Thomas reprenant et complétant Alexandre de Halès. Bien qu'il n'ait pas parlé explicitement du caractère lucratif comme élément de détermination des œuvres serviles, il faut brièvement exposer sa doctrine, car les principes qu'il développe serviront de base à toutes les études systématiques de la question. D'ailleurs, la difficulté qui nous occupe y est peut-être, nous le verrons, implicitement résolue.

La doctrine de saint Thomas.

Dans sa question 122 de la II-II^{ae}, se demandant quelle est la fin du dimanche, il répond : « *Hoc est... ut homo vacet rebus divinis* ». Donc, « *illa dicuntur sanctificari in lege quae divino cultui applicantur* ».

Après avoir développé la partie positive, l'assistance à la Messe, il passe au négatif, la « *cessatio operum* » dont parle l'Exode : « *Septima die Domini tui non facies omne opus* » (*Ex.* 20). Mais continue saint Thomas, de quelle œuvre s'agit-il ? Il trouve la réponse dans le Lévitique : « *Die sabbati omne opus servile non facietis in eo* ». Mais que faut-il entendre par « œuvre servile » ? Servile, se dit de la servitude « *a servitute* », et cette servitude peut être regardée sous un triple aspect : servitude à l'égard du péché — servitude à l'égard de l'homme — servitude à l'égard de Dieu.

Sur cette dernière, pas de difficulté; le dimanche est destiné précisément à la reconnaître; la première est rejetée sans discussion : quoi de plus opposé à Dieu et par conséquent à la sanctification de son jour, que le péché. Reste la deuxième :

(1) Cfr Mc Reavy dans *The Clergy Review* (juin 1935, p. 465). Voir sur toute cette notion d'œuvre servile dans les premiers siècles de l'Église, en plus des ouvrages indiqués, les articles que vient de faire paraître le même auteur : soit les deux articles précédemment cités, soit dans les *Ephemerides theologicae lovanienses* (avril 1935, p. 291), « *The Sunday Repose From Labour* ».

« *Alia vero servitus est*, qua homo servit homini. *Est autem homo alterius servus, non secundum mentem, sed secundum corpus... Et ideo, opera servilia secundum hoc dicuntur* opera corporalia, *in quibus* unus homo alteri servit » — œuvres corporelles par quoi l'homme en sert un autre.

En terminant, saint Thomas fait remarquer que seules sont œuvres serviles celles qui appartiennent en propre aux serviteurs (servientes); les autres, soit celles qui sont communes, soit celles qui appartiennent en propre à l'homme libre, ne le sont pas et par conséquent sont permises, comme le sont les travaux qui regardent la conservation immédiate de la vie ou parent à un danger imminent.

Après avoir donné les principes généraux de la doctrine, il laisse à ses futurs disciples le soin d'en déterminer les applications et d'en tirer les conclusions pratiques. Mais que pense saint Thomas de la théorie du gain? Croit-il que l'élément final, l'intention ait quelque influence sur la détermination de l'œuvre servile? On l'a déjà dit plus haut : saint Thomas n'en parle pas et dans ce silence Cajetan a voulu voir (1) une condamnation. Il importe de remarquer, cependant, que, s'il n'en a pas parlé, nulle part aussi il ne l'a condamné : c'est donc une autorité purement négative. Sans doute il a posé les principes qui permettent de juger de la servilité d'une œuvre d'après sa nature, mais peut-on dire qu'il ait exclu la division en éléments formel et matériel, qu'il ait nié que la fin poursuivie (et par conséquent l'idée de lucre) soit un caractère essentiel de l'œuvre servile? Cela paraît moins sûr. Que l'on reprenne en effet sa définition : « *Opera servilia secundum hoc dicuntur opera corporalia, in quibus unus homo alteri servit* ». N'y a-t-il pas là deux éléments : l'élément matériel — la nature — : « *opera corporalia* », le travail manuel, que saint Thomas étendra au travail

(1) « Minus ergo bene distinxerunt quidam opus servile in formaliter et materialiter servile paenes finem lucri seu mercedis quoniam haec impertinentia sunt ad opera servilia. Propter quod *divinum auctoris ingenium nunquam* in III Sententiarum, aut hic tractans de servilibus operibus *meminit lucri aut mercedis* ». (*Comment.* II-II, q. 122, a. 4, ad finem Commentarii).

mécanique; l'élément formel — la fin — : « *quibus unus homo alteri servit* », le service d'un autre, le service de l'homme.

Enlevez ce deuxième élément, vous n'avez plus un travail servile, mais simplement une œuvre corporelle qui n'est pas nécessairement servile. Mais, dira-t-on, cet élément formel, c'est le service *d'un autre*. Il semble que la pensée de saint Thomas puisse être interprétée plus largement, et que l'on puisse comprendre *service de l'homme* « *servitus qua homo servit homini* », qu'il s'agisse de moi ou d'un autre, peu importe, le mot homme s'opposant ici au service de Dieu ou du péché. Donc ce ne serait pas fausser saint Thomas que de dire : l'œuvre servile, c'est celle dont la fin principale, la fin propre, est la recherche du bien de l'homme (moi ou un autre) et non pas de son bien spirituel, mais de son bien matériel et corporel, (non secundum mentem, sed secundum corpus); cette fin étant normalement procurée par le corps (opera corporalia quibus...).

Sa pensée ne rejoindrait-elle pas alors celle de saint Bonaventure, « *Talia dicuntur opera servilia et prohibentur, illa maxime in quibus homo* inhiat terrenis lucris, *et quae sunt praeter necessitatem, per quam anima maxime detinetur circa haec inferiora, ne se nec Deum suum recolat* » (*Revue du Clergé*, 1904, t. XXXIX, p. 200. — St Bonav., *In III sent.*, Dist. 37, dub. III (éd. Vivès, 1866, t. V, p. 153).

Le « gain » élément formel de l'œuvre servile.

A peu près à la même époque saint Raymond de Pennafort († 1275) dans sa « *Summa theologica* » et surtout Guillaume de Rennes, son commentateur, examinent la série habituelle des cas présentés et leur donnent des solutions qui seront suivies par les XIVe et XVe siècles. Mais ce sont plus des solutions pratiques, basées sur la coutume, la tradition et les décisions conciliaires, que des conclusions issues d'un développement doctrinal.

Il faut noter cependant l'apparition chez Guillaume de Rennes d'un principe de détermination dont la fortune sera grande dans les deux siècles suivants. Il s'agit du *principe du gain.*

Une œuvre qui de sa nature n'est pas servile peut le devenir si elle est faite en vue du lucre. L'étudiant, par exemple, a le droit d'écrire ses leçons, s'il ne peut les retenir autrement; mais il n'a pas le droit de *louer ses services* pour corriger ou transcrire des livres. Plus explicitement Guillaume s'en servira pour permettre aux « coiffeurs », aux « voituriers », l'exercice de leur métier, mais à condition que ce ne soit pas principalement pour le gain ou par avarice, mais « *propter necessitatem eorum quibus hujusmodi operas impendunt* » (1).

A la fin du siècle, un mineur, Ricardus de Mediavilla († 1307), va reprendre cette idée en se demandant, « *quid sit opus servile ?* »

D'après lui, l'œuvre servile est opposée à l'œuvre libérale; et tant pour l'une que pour l'autre, il faut tenir compte, si on veut déterminer son caractère de libéralité ou de servilité, de la fin propre et prochaine de l'agent : non pas de cette fin accidentelle qu'il a pu lui imprimer, mais de la fin essentielle qu'il a cherchée. « *Tam unum opus quam aliud... debet iudicari formaliter servile vel liberale per comparationem ad agentem...* »(2). Et il tire la conclusion : *sont œuvres serviles celles dont la fin propre et prochaine regarde le bien temporel et corporel* de celui qui agit, même si par nature elles étaient libérales, spirituelles. Inversement une œuvre naturellement servile, si elle est ordonnée à une fin spirituelle, doit être considérée comme libérale. D'où le classement :

Œuvres matériellement et formellement serviles : défendues.

Matériellement libérales, formellement serviles : défendues.

Matériellement serviles, formellement libérales : permises.

Cependant, ajoute Richard de Midletown, comme il est plus facile de s'abstenir des œuvres extérieures que des pensées et des projets, l'avocat en travaillant à ses causes, le paysan en songeant à son labour, ne commettent pas de péché mortel, « *nisi per hoc excludatur illa vacatio quam debet cultui divino ex necessitate* ».

(1) *Summa Sancti Raymundi*, Avignon, 1715, p. 160.

(2) *In III sententiarum*, Dist. 37, art. II, q. 4, Conclusio. Brixiae, 1591, p. 451.

Les idées de Ricardus, que l'on pourrait retrouver dans la « Summa astensis » (1317) à côté des principes énoncés par saint Thomas, seront reprises au siècle suivant par Angelo De Clavasio († 1495), qui, dans sa « *Summa angelica* », distingue à nouveau éléments formels et matériels de l'œuvre servile et résout en ce sens les cas classiques (1).

Est-il permis de chasser ? Non; cependant qui le ferait en passant ne commettrait pas de péché mortel, à moins qu'il ne le fasse « *propter lucrum* ».

Les citharistes, les sonneurs peuvent-ils exercer leur art le dimanche ? Oui, pour le service de Dieu ou par manière de distraction, non si « *principaliter propter lucrum* ».

On peut étudier, parce que cette œuvre tend à l'illumination de l'esprit, mais « *studere autem principaliter propter lucrum non licet* ».

Au début du XVI^e^ siècle, nous trouvons encore un auteur dominicain, Sylvester De Prierio, qui, dans sa « *Summa sylvestrina* », (1516) se range à l'opinion de Ricardus (2).

Dans sa question 4 de l'article « Dominica », il se demande « quelles sont les règles ou théories ou clefs qui permettent de résoudre sinon tous les cas, du moins un grand nombre des doutes qui surgissent en cette matière ».

Sa première réponse il la tire de saint Thomas (dont il a exposé les principes dans la question précédente). Celui-ci ne défend ni l'œuvre spirituelle, ni l'œuvre corporelle servile faite pour le service divin, ni l'œuvre corporelle commune au serf ou à l'homme libre : « *ex quibus elicitur quod die festo non licet facere opus servile* pro lucro consequendo principaliter : *licitum vero est illud facere pro damno rerum vitando, aut corporis aut animae, a fortiori hoc tam ad se, quam ad proximum* ».

Dans un deuxième point il reprend la théorie de Richard de Midletown et conclut à son tour :

L'œuvre formellement et matériellement servile est défendue

(1) *Summa angelica*, art. *Feriae*, n. 27, 29.
(2) *Summa sylvestrina*, art. *Dominica*, Lyon, 1594, p. 269 et sq.

« *de praecepto* », l'œuvre formellement servile et matériellement libérale « *prohibetur de consilio, non de praecepto, nisi per hoc impediretur illa vacatio quam ex necessitate debemus divino* »; enfin l'œuvre formellement libérale et matériellement servile, « *die festo conceditur, ut in d. c.* « *Conquestus* » (1), *ubi causa pietatis permittuntur alias prohibita* ».

L'application de ces principes se fera dans la question 5, où l'auteur distingue fréquemment :

L'œuvre permise, pourvu que « *nec laboretur propter mercedem* », ou bien « *ad vitandum damnum, puta otiositatem... unde rationabiliter occupantur hoc fine domicellae post suas devotiones, non autem ad lucrum principaliter* », et « *licet habeant lucrum* » dans les cas de nécessité.

L'œuvre défendue parce qu'elle sera « *materialiter et formaliter servile* », l'élément formel étant la recherche du gain, « *propter lucrum principaliter* ».

Et Sylvestre donne la raison de ses solutions, dans l'ensemble, larges et compréhensives : « l'Église ne tend pas de filet à ses enfants » : c'est pourquoi toute œuvre qui ne sera que formellement ou bien matériellement servile « *excusatur a mortali* ».

Mais les beaux jours de cette théorie sont passés. Elle va disparaître, du moins en principe (2).

Naissance de la systématisation actuelle.

Vers 1525 paraît le Commentaire de Cajetan sur la *Somme* de saint Thomas. En un long développement, il reprend l'article IV de la question 122 et termine en disant : « *Dubium non dissimulandum restat. An opera in die festo licita reddantur illicita*

(1) « Conquestus ». Une décrétale de Grégoire IX sur les œuvres serviles.

(2) L'opinion rejetant la recherche du gain comme élément formel de l'œuvre servile semble bien une nouveauté à l'époque de Cajetan et celle que l'on vient d'exposer paraît avoir été *commune*. Suarez énumère nombre d'auteurs et de canonistes qui tiennent que le lucre ou le salaire est un élément essentiel de l'œuvre servile. Lui-même se présente presque comme un novateur, ayant cependant quelques devanciers (Cajetan, Soto, Medina, Lopez, Navarrus). Et il ajoute : « Moderni frequentius hoc sequuntur » (*De Religione*, éd. Vivès, XIII, p. 394. c. 19, n. 6).

ex hoc quod fiant mercenaria, seu propter lucrum? Apparent enim rationes contrariae (1).

Avant d'exposer ces « raisons contraires », un mot de leur présupposé psychologique. Il faut le reconnaître, dans les systématisations de Ricardus ou d'Angelo, il y avait des exagérations manifestes. Angelo ne voulait-il pas empêcher le sonneur d'appeler les fidèles aux offices du dimanche, sous prétexte qu'il était rétribué ? Ricardus ne considérait-il pas comme défendue, et presque un péché mortel, la seule pensée du travail lucratif ? D'autre part, cette recherche du gain ils la présentaient trop comme une intention extrinsèque propre à l'agent, et ils ne montraient pas assez ce qu'elle est en réalité, un des éléments essentiels de l'œuvre servile elle-même.

Ces solutions ou ces manières de voir heurtaient un esprit positif et l'incitaient à modifier, sinon à rejeter, une théorie qui paraissait incompatible avec le sens commun et qui en plusieurs points semblait contredire la coutume de l'Église. Il y avait aussi, on l'a signalé plus haut, le silence de saint Thomas. C'est pourquoi Cajetan va s'efforcer d'analyser exactement cette notion : le résultat de ses recherches lui prouvera l'inutilité, l'impossibilité même de caractériser l'œuvre servile par les deux éléments matériels et formels, par la nature et la fin.

Voici brièvement ses raisons : Il constate que l'œuvre mercenaire est permise et que, d'autre part, certains travaux, même non rétribués, sont défendus. Si donc le gain est un des éléments de l'œuvre servile, certains travaux rétribués comme le chant, la musique d'Église ou la sonnerie des cloches vont se trouver interdits par le fait même; ce que l'on ne saurait admettre. — Un des caractères de l'œuvre servile est de travailler pour autrui, alors que, dans l'œuvre mercenaire, on travaille pour soi-même. — Les marchands ne cherchent qu'à gagner de l'argent et cependant personne ne les accuse de faire œuvre servile. — Enfin, la recherche du gain ne peut entrer en ligne de compte,

(1) CAJETAN, *In II-IIæ Divi Thomae*, q. 122, art. 4, in corpore commentarii (éd. léonine, l. c., n. 18, p. 484).

parce que fin de l'agent et non fin de l'œuvre; or, la fin propre d'une œuvre ne peut être changée par l'intention de celui qui agit : donc, une œuvre de soi servile ne peut devenir libérale et réciproquement.

Ces arguments sont-ils probants ? Suffisent-ils à renverser la théorie du gain admise jusque-là ? Il ne le semble pas et la réponse qu'on peut leur opposer paraît presque trop facile.

En effet, même si le gain est un des éléments constitutifs de l'œuvre servile, tenir l'orgue ou sonner les cloches pour de l'argent restera cependant permis à cause de la fin poursuivie : le service de Dieu. (La dispense joue dans une thèse comme dans l'autre). — Sans doute, il y a des œuvres serviles qui sont défendues quoiqu'elles ne soient pas rétribuées : mais, c'est parce qu'elles témoignent d'un souci d'ordre temporel, dont la recherche du gain n'est qu'une des manifestations visibles. — Personne ne prétendrait plus, à l'heure actuelle, qu'un des éléments de l'œuvre servile est le fait de travailler pour autrui : le servage a disparu et si le serviteur, l'ouvrier, se mettent au service d'un autre, ce n'est pas pour lui, mais pour eux-mêmes : « l'autre » n'est que moyen. — Le marchand, s'il ne fait pas œuvre servile, fait en tout cas œuvre défendue, car comme le serf ou le serviteur il poursuit un profit temporel. — Le lucre n'est pas seulement fin extrinsèque de l'agent : il est aussi celle de l'œuvre elle-même : l'œuvre est dite servile parce qu'elle est fonction des intérêts temporels. Or, il faut le répéter une fois de plus, dans l'économie moderne une des manifestations les plus courantes de cette sollicitude pour le « matériel » est le soin apporté à gagner de l'argent. — Ceci étant posé, on pourra accorder sans difficulté au Cardinal Cajetan qu'une œuvre servile ne peut devenir libérale, mais à condition qu'elle soit vraiment servile, c'est-à-dire faite *pour* le corps et *par* le corps.

Au lecteur de juger la valeur de l'argumentation du commentateur de saint Thomas. Est-elle renforcée par les exemples, qu'il joint à sa démonstration théorique, d'emplois rétribués et cependant permis par la coutume ? Il ne le paraît pas non

plus : quoique rétribués, ces emplois tombent sous le coup de la dispense motivée par les nécessités du culte divin ou du bien public (1).

Allons même plus loin. Cajetan n'a-t-il pas, comme son maître, saint Thomas, donné des principes qui approuvent implicitement une manière de voir différente de celle qu'il a soutenue ? « *Quies autem a servilibus operibus est ad removenda exteriora impedimenta quietis mentis in Deo* ». Si les œuvres serviles sont défendues, c'est afin d'écarter tout ce qui pourrait gêner le repos de l'esprit en Dieu. Mais est-ce qu'un travail libéral de par son mode (i.e. spirituel, fait par l'esprit), mais servile par sa fin (i.e. dirigé à une fin temporelle) n'empêche pas ce repos de l'esprit ? Et par contre, est-ce qu'une œuvre corporelle faite par distraction, sans recherche du gain, s'oppose à cette fin ? Est-ce que le comptable qui passerait sa journée du dimanche, rivé à ses chiffres, aux additions qui lui procureront un supplément de paie, connaît mieux « le repos de l'esprit en Dieu », que le brave homme qui, pour ne pas s'ennuyer, « bricole » dans son jardin et se détend ainsi des rudes travaux de la semaine ?

Or, il ne faut pas l'oublier, l'œuvre n'est défendue que pour ce motif : « *et ideo prohibitum quia impeditivum finis* ».

L'importance accordée à la réfutation de Cajetan a peut-être paru excessive. Elle était nécessaire, car le commentateur de saint Thomas est à l'origine de la systématisation actuelle (2).

(1) Voici les exemples apportés : » Musici locant operas suas pro diebus festis in pulsandis organis in Ecclesia... musici locant operas suas cum nuptiae celebrantur... Medici, minutores, et eiusmodi ita pro mercede operantur diebus festis sicut aliis, nautae similiter... (éd. léonine, n. 20, p. 485).

(2) Suarez ne dit-il pas : « Praecipuus defensor huius sententiae est Cajetanus qui valde ingeniose etacriter illam confirmat ». (*De Religione*, l. c., p. 334).

Le Rd Mc Reavy dans l'article déjà cité (*The Clergy Review*, avril 1935), montre bien et la place de Cajetan dans la systématisation scolastique et le comment de cette « unanimité artificielle » de tous les moralistes qui ont adopté sa position (p. 282). En voici le passage principal : « La doctrine de Cajetan, de Suarez, des Salmanticenses, de Billuart, est en substance la

A partir de la fin du XVII^e siècle jusqu'à nos jours, en effet, la majorité des moralistes va se mettre à sa suite et adoptera ses principes sans les discuter ou presque. Généralement les auteurs se contentent de reproduire la triple distinction du Docteur Angélique — servitude à l'égard du péché, de Dieu, de l'homme, — puis, après avoir exposé l'interprétation de Cajetan, ils terminent par des applications concrètes et parfois laborieuses de la doctrine reçue.

Il est donc inutile de passer en revue tous les moralistes qui ont tenu cette position : elle est devenue *commune* et rares sont ceux qui ont préféré s'en écarter (1).

Bref, ayant rejeté, comme élément de l'œuvre servile, toute motivation finale (lucre ou distraction), Cajetan et, après lui, la théologie morale scolastique a retenu seulement ce qui en formait l'élément matériel, le travail fait par le corps. D'où cette formule : « Travail corporel qu'autrefois faisaient les serfs et dans lequel rentre surtout une activité mécanique ». A son époque il est vrai, cette formule rigide, exclusive, juridiquement commode, correspondait encore à une certaine réalité : le travail manuel, travail de la semaine, était ordonné le plus souvent aux nécessités corporelles; le travail intellectuel

doctrine des manuels d'aujourd'hui. Il y a eu quelques développements d'application particulière pour s'adapter aux caprices du temps et des circonstances, mais pas de changement fondamental dans les principes. De cela, Hermann Busembaum est responsable en grande partie. Il a senti peut-être mieux que n'importe quel autre de ses contemporains quelles opinions devraient être regardées comme permanentes. En les incorporant dans un manuel qui devait avoir quelque 200 éditions avant 1776 et devait être commenté par des hommes aussi éminents que Lacroix, saint Alphonse, Ballerini, il a stabilisé effectivement la doctrine théologique sur ce point et sur plusieurs autres de moindre importance. Après tout, il est humainement impossible à un auteur de faire une étude approfondie et originale de chaque point de la morale naturelle et positive; et comme nombreuses sont les questions plus importantes qui attendent une solution, il n'est pas étonnant que la plus grande partie des moralistes de « marque » des XVIII^e et XIX^e siècles se soient contentés de copier, presque littéralement, les principes et la casuistique de leurs prédécesseurs dans cette question de moindre importance ».

(1) Cf. D.T.C., art. *Dimanche*, t. IV, c. 1324.

l'étant aux nécessités spirituelles. Mais cette formule pourrait-elle se plier aux nouvelles conceptions du travail que ferait naître le progrès industriel ? Pourrait-elle servir longtemps à discriminer ce qui, en l'homme, est mis au service du temporel, de ce qui, au contraire, vise à l'illumination de l'esprit; c'était une autre question. Dès le XVII^e siècle en effet, le système commençait à soulever des difficultés d'application (1).

Aussi, certains auteurs, après avoir rejeté en principe la notion de gain, vont y revenir pour la solution des cas difficiles ou douteux. Ils seront tolérants pour les œuvres à but récréatif ou d'honnête occupation. Ils seront sévères pour les œuvres qui ne seraient que l'exercice d'un métier, c'est-à-dire celles qui sont accomplies « *propter lucrum* ».

Un exemple : Azor († 1603) tient en théorie que les œuvres serviles ne le sont pas « *ex intentione agentis, sed ex natura operis* » (2). Il se range aux côtés de Cajetan *(cuius) opinio est longe probabilior et verior.* Mais dans la pratique, il fait appel à la théorie du gain pour permettre ou défendre la chasse, la pêche, l'écriture, la transcription. Même distinction à propos de l'apprentissage des arts mécaniques : enseigner n'est pas servile; mais on ne peut enseigner les arts qu'en les pratiquant — fabricando fit faber. Fera-t-on œuvre servile en maniant les outils ? L'auteur penche en faveur d'une réponse négative : « *potius liberalia quam servilia censentur* ». Ce qui revient à ne pas tenir compte seulement de la nature de l'œuvre accomplie, mais encore de la fin poursuivie par l'œuvre, ici l'instruction.

Azor a manqué de logique... Busembaum va le lui reprocher en le rangeant parmi ses adversaires. Mais lui-même est-il exempt de critiques sous ce rapport ? Car si « *impertinens est ad*

(1) On a signalé plus haut comment cette interdiction de travail corporel rural était, dans les siècles qui précédèrent le moyen âge, le meilleur moyen d'obtenir des serfs-laboureurs qu'ils sanctifient le dimanche et reposent leur corps. L'erreur fut de transformer en un texte absolu une manière d'interpréter la volonté de l'Église adaptée à des circonstances déterminées.

(2) AZOR, *Institutionum moralium*, pars II, c. 37, Lyon, 1610, t. II, p. 113.

rationem operis servilis utrum fiat ex lucro aut recreatione », quelques lignes plus loin, à propos de la distillation, il transcrit sans la rejeter cette réponse de Filliucius : « *Excusat Filli. distillationem quae, sine corporis fatigatione, potius ad experientiam et peritiam fit quam ex officio et arte* ». Ou bien il donne, en ayant l'air de l'admettre, l'opinion de ceux qui estiment la pêche permise, si « *recreationis gratia* » (1).

Nous pourrions multiplier les exemples. Saint Alphonse lui-même, s'il tient, après avoir signalé l'existence de la théorie adverse, la thèse traditionnelle, n'approuve-t-il pas cependant la solution de Filliucius relative à la distillation ?

Il faut le reconnaître, d'autres moralistes tiennent à être logiques et refusent de considérer une œuvre libérale comme servile pour la seule raison qu'elle est rémunérée.

C'est par exemple le cas de Suarez et des Salmanticenses. Le développement qu'ils ont donné à cette question demande que l'on s'arrête sur eux quelques instants. Ce ne sera d'ailleurs pas inutile, car il ressort de leurs définitions qu'à leur insu ces auteurs sont revenus à la théorie du double élément de l'œuvre servile, la nature et la fin, l'élément matériel et l'élément formel.

La position de Suarez est fondamentalement celle de Cajetan dont il admet à peu près tous les arguments comme valables. Lui-même insiste sur le caractère *intentionnel* de ce « *propter lucrum* », surtout pour ceux qui distinguent « *principaliter aut secundario propter lucrum* ». « *Ille modus est magis* intentionalis quam realis; *pendet enim ex intentione et relatione intrinseca operantis; Ecclesia autem prohibet ipsum opus, non intentionem, nec opus ex tali intentione factum* ».

Or il semble précisément que cette intention n'est pas extrinsèque à l'œuvre et qu'il n'y a d'œuvre servile que là où se trouve poursuivie cette fin matérielle. Ne dit-il pas lui-même : « *Servilia enim opera dicuntur, quae* commoditatibus corporis inserviunt *et... ideo per servos fieri solent... ab his vero distinguuntur*

(1) BUSEMBAUM, *Medulla*, Tract. III, *De tertio Praecepto*, c. I, d. 1.

opera, *quibus* anima excolitur, *ut loqui*, *legere*, *docere* » (1). Il s'agit bien d'une fin intrinsèque qui ne peut être séparée de l'*opus servile*. Or Suarez reconnaît que « *Ecclesia... disponit... de voluntate necessario conexa cum opere* » (l. c., c. 19, n. 15, p. 337). Il semble que l'on touche ici à une des raisons principales de la divergence existant entre les anciens et les modernes sur cette notion d'œuvres serviles. Pour eux, l'argent, le salaire n'est qu'une ajoute extrinsèque. Pour nous au contraire, il n'est que la traduction de cet élément formel qu'est la recherche d'un bien temporel, du « pour le corps ». L'argent n'est que la contre-partie nécessaire d'un travail fait pour autrui à *cause de soi*, travail que l'on ne ferait pas, si cette contre-partie n'existait pas.

Plus explicitement encore, on retrouve chez les Salmanticenses ce double élément formel et matériel de l'œuvre servile qu'avait rejeté Cajetan.

Sans doute, en théorie, ils sont tout à fait opposés à l'utilisation du principe de gain et, plus logiques que beaucoup d'autres moralistes, ils se sont efforcés de ne pas l'admettre d'une manière détournée dans leurs solutions. Que l'on reprenne cependant leurs définitions de l'œuvre servile : « *Esse opera corporalia, seu quae per corporale instrumentum exercentur*, ad utilitatem corporis per se, *et ex sua primaeva institutione, ordinata* ». Donc un des éléments essentiels de l'œuvre servile est d'être ordonnée à l'utilité du corps, « ex primaeva institutione » (2).

(1) Qu'il soit permis de citer encore quelques textes de Suarez qui paraissent confirmer cette interprétation.

« Si quae opera sunt non servilia quae animum perturbant vel distrahunt, vel occupant *in rebus temporalibus, illa specialiter* prohibita sunt ut videbimus ». (l.c., p. 345, n. 7). Ne peut-on traduire : quand une œuvre, d'apparence libérale, est au fond servile... elle est défendue spécialement.

Les œuvres libérales sont permises... « de se honestiores sunt; et quia non sunt adeo necessaria vitae humanae; neque ita utiles ad *humana commoda*, ideo *non solent* ita homines abstrahere... ».

(2) SALMANTICENSES, *Cursus theologiae moralis*, tr. XXIII, c. I, n. 227.

Il serait intéressant de montrer comment, aujourd'hui, nombre de travaux manuels ne sont plus ordonnés « ad utilitatem corporis per se ». Cfr MC REAVY, *The Clergy Review*, juin 1935, p. 457.

Quelques numéros auparavant, étudiant la différence existant entre l'œuvre servile et l'œuvre libérale, ils disaient : « *Unde iam constat differentia... : nam opus servile est illud quod, licet ab anima, seu tanquam a principio proveniat, tamen et exercetur per organum corporale et ex institutione sua pro fine respicit opus materiale et corporeum*, in corporis utilitatem proxime cedens, *ut conficere domos, vestes, calceos. Opus vero liberale, licet a mente proveniat et forte medio organo corporeo fiat, tamen* immediate ordinatur ad finem spiritualem, *scl. ad illuminandum vel instruendum intellectum proprium vel alienum, ut studere, docere, legere* (l. c., n. 214). Ce qui importe donc plus que le mode d'exécution, c'est la fin poursuivie, le bien de l'esprit ou au contraire celui du corps.

Continuer l'analyse de la systématisation actuelle ne présenterait pas grand intérêt : on retrouverait chez tous ses partisans les tendances fondamentales que nous a révélées l'étude des principaux d'entre eux.

Quelle est en définitive leur réponse à la question posée ? Leur position théorique est nette : la recherche du gain ou de la distraction n'influe pas sur le caractère des œuvres serviles, et pour déterminer les actions accomplies on ne doit pas tenir compte de la fin, mais seulement de la nature.

Cette position est-elle aussi solide qu'on le croit habituellement ? Peut-être apparaît-il qu'en pratique plusieurs lui sont infidèles, que les objections des autres à la théorie adverse ne sont pas insolubles et qu'à les bien considérer, leurs dires ne correspondent pas à leur pensée profonde. N'admettent-ils pas, en effet, sous une forme ou sous une autre, le double élément de l'œuvre servile — le *par* le corps et le *pour* le corps ? — Mais ils n'ont pas vu que le gain, le profit, le salaire étaient la traduction ordinaire de ce « pour le corps » que résument leurs formules : « *Quae commoditatibus corporis inserviunt* » (Suarez); « *in corporis utilitatem cedens* », (Salmanticenses); « *Servitus qua homo servit homini* »; « *Est autem alterius servus, non secundum mentem, sed secundum corpus* », (Saint Thomas). Ainsi compris, le gain n'est plus un élément purement intentionnel, accidentel. Il

est la fin même de l'œuvre servile, en même temps qu'il est la fin voulue par l'agent.

D'ailleurs, l'opposition des moralistes à cette théorie semble en régression : parmi les manuels de morale récents, dans les revues de théologie, des voix se font entendre qui rompent le presque unanime accord des XVII^e^, XVIII^e^ et XIX^e^ siècles sur ce point.

Tendances nouvelles.

Berardi (1), en une courte note, se demande s'il est vrai qu'il ne faille tenir aucun compte de l'élément *gain*. M. Villien, rapportant cette opinion dans son « *Histoire des Commandements de l'Église* » (p. 98), signale que l'esprit public est choqué de la position d'infériorité que donnent aux métiers manuels les décisions des moralistes d'autrefois : elles semblent constituer une sorte d'injustice sociale en faveur des classes libérales. Le P. Vermeersch (2) adoucit la thèse traditionnelle et voit en l'élément *gain* ou *récréation* un heureux principe de solution pour les œuvres qualifiées par saint Thomas de « *communia* ».

Une tendance semblable se fait jour dans la « Théologie morale » du P. Prümmer (II, p. 390). Sans doute, il affirme lui aussi la thèse traditionnelle, mais il ajoute une petite note fort suggestive : « Il y a, dit-il, plusieurs œuvres dont le caractère est douteux et qu'on ne peut classer avec certitude parmi les serviles et les libérales. Si l'on veut aboutir à un résultat, il faut prêter attention, non seulement à la nature de l'œuvre, mais encore à l'opinion *publique*. Une œuvre qui de soi est servile peut devenir licite, du moment que l'opinion publique la tient pour telle »; et l'auteur donne des exemples : ramer, faire des chapelets, deux œuvres serviles par nature, ne le sont plus dès

(1) BERARDI, *Theologia moralis*, t. I, n. 370 et sq.

(2) VERMEERSCH, *Theologia moralis*, II, p. 480 : « Cum agitur de opere proprie servili vel proprie liberali quaestiones de intentione lucri vel recreationis, defatigationis aut temporis insumpti sunt impertinentes, non item vero (si) de operibus communibus agitur ». Et il applique cette distinction à la chasse et à la pêche.

lors qu'on les accomplit par distraction ou par dévotion. Et logique avec lui-même il n'hésite pas à ranger parmi les œuvres *non-libérales* la transcription par machine à écrire ou la peinture, lorsqu'elles n'ont d'autre but que le gain.

Même position chez M. Tanquerey (1) : « *In his operibus, quorum indoles ex se dubia manet, tanquam prohibita haberi, iudicio nostro, ea omnia quae, ex communi aestimatione, censentur exercitium* artis lucrativae, *quod* ex se *a sanctificatione diei dominicae mentem avertit* ».

A côté des manuels de morale, les revues de théologie commencent à signaler les exigences nouvelles de l'opinion populaire et font entrevoir la réintroduction de l'idée de gain, de l'élément final, sinon comme probable ou désirable, du moins comme le présupposé nécessaire d'une tendance moderne de plus en plus répandue.

Un des premiers, l' « Ami du Clergé » fraie la voie nouvelle. En 1903 (p. 970), à propos des Jardins ouvriers, il penche vers une solution bénigne qu'il justifie par le sentiment populaire, peu enclin à considérer un jardinage modéré comme servile. En 1926, il tranche le cas « broderie-crochet-travaux d'aiguille » en les tolérant : « travailler à une nappe d'autel n'est pas non plus défendu sauf peut-être la couture et encore sur ce point convient-il de se montrer large d'après l'interprétation coutumière du milieu, surtout quand il s'agit *non pas de la continuation d'un métier journalier*, mais d'une occupation accidentelle *à titre de distraction*, d'exercice artistique, sans péril de scandale pour personne ».

Et comme un des correspondants de la Revue croyait voir là une contradiction avec les principes professés autrefois, l'auteur s'explique et développe ses idées en la matière. Il reconnaît la situation de fait : théoriquement, d'après l'enseignement ordinaire de la théologie morale, le caractère lucratif

(1) TANQUEREY, *Synopsis moralis*, éd. 3, De Virt. Rel., c. 3, n. 1039 Noter qu'en théorie, il tient lui aussi que « opera liberalia permissa sunt etiamsi pro mercede exerceantur » (ibid).

Dans le même sens, DIGNANT, *De Virtute religionis*, n. 290.

ou récréatif n'a pas d'importance sur la nature de l'œuvre servile. Mais il souhaite une évolution sur ce point, car si les gens « admettent très bien qu'on fasse de la peinture, du piano, à titre de passe-temps, de distraction, de repos moral,... ils sont choqués de voir un peintre, une brodeuse... continuer le dimanche son métier professionnel de la semaine, plus encore si le travail est, comme à l'ordinaire, rétribué. Inversement il ne faudrait plus considérer comme servile, l'œuvre faite dans un « cadre libéral ». Mais les théologiens ne sont pas de cet avis, bien que parmi les modernes quelques-uns hésitent. Et l'auteur termine ainsi son article : « Un jour viendra, et il vient vite, où la poussée de l'opinion commune des fidèles nécessitera à propos du travail du dimanche une orientation théologique nouvelle et des précisions aujourd'hui plus que jamais désirables » (*Ami du Clergé*, 1926, p. 554).

Puisque la systématisation actuelle ne semble plus adaptée, « un professeur de séminaire » s'est demandé en 1904, dans la Revue du Clergé (1), si l'on ne pourrait avoir une théorie cohérente qui intégrerait, comme élément essentiel, « cette recherche du gain », ce « travail salarié », que les anciens considéraient comme l'élément formel de l'œuvre servile. Cette théorie cohérente, il croit la trouver dans la notion de *métier* ou de *profession* et sa position peut ainsi se résumer : Serait *interdit* tout *travail professionnel*, même des professions libérales (i. e. travail salarié et fait à cause de ce salaire) et *permis tout travail* (même manuel et rude) entrepris à titre de *récréation.*

Signalons la réaction que provoqua cet article chez « un vieux missionnaire » qui, plus radical, voulait revenir à l'interdiction de tout travail profane pour accomplir dans sa plénitude le précepte « divin » du repos dominical (2). D'ailleurs, s'il veut combattre son confrère, en fait, comme lui, il reconnaît les difficultés actuelles et admet un changement comme désirable. Au fond, il est même assez près de lui, puisqu'il voudrait

(1) *Revue du Clergé*, 1904, t. XXXVIII, p. 311.
(2) *Ibid.*, t. XXXIX, p. 194.

« selon l'ordre de Dieu »... que l'homme cesse, aux jours réservés à son culte, *les emplois ordinaires des journées laborieuses*... qui sont un obstacle à la prière publique ou privée (*l. c.* p. 200). Mais ne peut-on assimiler « au travail professionnel », « au métier », cet « emploi ordinaire des journées laborieuses ? »

En 1931, le P. Jombart dans une série d'articles qu'il consacrait à ce sujet dans la *Revue des Communautés Religieuses* résumait ainsi l'état de la question : « Les tendances actuelles influeront sans doute sur l'avenir. Peut-être les auteurs de théologie morale seront-ils amenés à reviser leurs catégories d'œuvres permises ou défendues qu'ils transcrivent depuis des siècles ou à en faire passer quelques-unes des catégories intermédiaires dans la première. Pourquoi écrivent-ils qu'il est permis de broder, mais non de tricoter ou de faire de la tapisserie ? Ne viendra-t-il pas un temps où l'on jugera permis tous les travaux légers, en particulier ceux de l'aiguille ? De telles distinctions font trop facilement à nos contemporains l'effet de distinctions rabbiniques » (1).

Cette année même, viennent de paraître sur cette question les articles du Rd Mc Reavy, que nous avons déjà cités plusieurs fois (2). Sa position, d'un réalisme tout apostolique,

(1) *Revue des Communautés Religieuses*, 1931, pp. 28, 58, 96, 104.

(2) *The Clergy Review*, avril, juin, 1935, « Servile Work ». Le premier article retrace à grands traits l'histoire de la notion d'œuvre servile, insistant sur la manière large dont elle a été comprise avant le VI^e^ siècle, sur la conception judaïsante qui lui succéda et influença par la suite la systématisation scolastique, puisque saint Thomas, tout en établissant la distinction entre sabbat et dimanche, interprète des « faits encadrés dans la loi mosaïque ». Le deuxième, « *Criticisms and Suggestions* », préconise le retour à une législation coutumière, plus souple, partant plus adaptable à la vie sociale et économique moderne; à tout le moins, il sollicite des moralistes, pour les œuvres qui n'ont de servile que le nom, une dispense largement accordée.

Ephemerides theologicae lovanienses, avril 1935, p. 291, « *The Sunday Repose from Labour* ». L'auteur y examine à nouveau, en un travail plus technique et plus érudit, le développement de la pratique ecclésiastique en cette matière depuis les Apôtres jusqu'à Charlemagne. Il y montre, entre autres, que notre distinction d'œuvres serviles et d'œuvres libérales remonte au VI^e^ siècle où se fit jour une notion judaïsante du repos dominical que l'auteur oppose à la conception patristique.

s'appuie sur l'étude des documents patristiques ou conciliaires des premiers siècles, et, davantage encore, sur l'histoire de la pratique ecclésiastique avant que ne fût introduite la systématisation scolastique.

Que veut-il ? Une réadaptation aussi rapide que possible de la morale à la situation créée par le machinisme, l'industrialisation, (et l'évolution sociale qui en est la conséquence), au cours du XIX^e^ siècle et le commencement du XX^e^. Réadaptation rendue nécessaire puisqu'au « *ius consuetudinarium* » a été substitué un « *ius scriptum* » rigide, issu de considérations philosophiques basées sur des données trop étroites et accidentelles du problème. En particulier, il souhaite que soit introduite (nous dirions réintroduite) une distinction dans le travail manuel, dont l'un, le travail-métier, accompli en vue d'un salaire est réellement servile, tandis que l'autre, le travail-distraction, passe-temps, ne l'est aucunement et répond au contraire à une exigence des conditions sociales actuelles. Bref, ne pas tenir compte seulement de la nature de l'œuvre, mais aussi de sa fin qui, si elle ne tombe pas directement sous la fin du précepte, doit cependant y correspondre.

Bornons là ce court exposé : une pensée s'en dégage. Par-dessus les XVII^e^, XVIII^e^ et XIX^e^ siècles, certains moralistes du XX^e^ ont tendance à rejoindre l'ancienne théorie de l'œuvre servile, « *opus propter lucrum* » qu'avaient admises les prédécesseurs de Cajetan. Est-ce que reprendre l'idée fondamentale de cette théorie — le double élément matériel et formel, la nature et la fin — ne supprimerait pas, du moins en partie, le fossé qui semblait se creuser entre les réponses traditionnelles de la casuistique et le sentiment populaire ? Certains le croient. Sans doute, il y aura toujours des difficultés, des cas-limites dont la solution restera délicate, mais prendre en considération « la fin poursuivie », « la fin de l'œuvre », permettrait probablement de les simplifier par l'assouplissement des principes de détermination.

Si, autrefois, l'on avait pris comme caractéristique de l'œuvre servile, un travail corporel, manuel, mécanique, c'est parce qu'il

était la représentation la plus générale et aussi la plus commode, de ce souci du temporel que l'Église semble avoir eu à cœur d'écarter en ce jour du dimanche. Mais peu à peu, l'on s'est habitué à ne tenir compte que de l'élément « œuvre corporelle-mécanique », puisqu'en fait il était toujours lié ou presque à la fin temporelle (L'œuvre libérale étant, au contraire, l'œuvre faite par l'esprit et pour l'esprit).

Quelques cas cependant étaient douteux. On n'y voyait pas clairement la liaison nécessaire entre « œuvre corporelle-mécanique » et « une fin matérielle », (par exemple, le cas de la chasse). Pour savoir si oui ou non l'œuvre était servile, les auteurs distinguaient comme suit :

Si recherche du gain — fin matérielle — servile.

Si distraction — fin spirituelle — libérale.

Mais à force d'avoir prescindé de l'élément formel, plus ou moins sous-entendu, on en est venu à le nier, à croire que la recherche du gain, qui en était la traduction, était un élément extrinsèque, une intention surajoutée propre à l'opérant et indépendante de la fin propre de l'œuvre et c'est pourquoi on l'a rejetée. Les moralistes ne retinrent donc comme définition de l'œuvre servile que « œuvre corporelle-mécanique », normalement liée à une fin matérielle. Mais que cette liaison subsiste ou non, ils ne s'en préoccupaient pas. D'où le divorce avec l'opinion populaire qui, elle, met l'accent sur la « fin matérielle poursuivie », l'œuvre accomplie n'étant qu'un moyen de réaliser la fin. Elle distingue le travail de l'occupation distrayante : le *travail*, destiné à la sustentation du corps (procurée aussi bien par la pelle que par la plume) de *l'occupation*, du *plaisir* destinés à son repos. Ici, point de servitude, de nécessité, mais liberté de l'esprit et du corps, qui se détendent dans les jeux, le jardinage, les ouvrages de broderie et de crochet ou même de couture, le « bricolage », la chasse, la pêche, les voyages, la lecture, etc... occupations qui relèvent les unes de l'esprit, les autres du corps. Là, au contraire, dépendance, asservissement à une besogne ou à un maître, souci obsédant, encore que légitime, d'un profit temporel, et qui est tout aussi bien le fait du

comptable, du dactylographe, du technicien, parfois même de l'artiste ou de l'écrivain, que du manœuvre, du mécanicien ou du laboureur.

Alors? Faut-il encore rejeter comme inopérant, inutile, l'élément « gain » ou « distraction », la « fin poursuivie »? Ne pourrait-on donner une place, dans la détermination des œuvres serviles, à ce qui en est peut-être l'essentiel, à savoir ce souci du temporel dont la traduction était « *agere propter lucrum* », « *mercedis causa* » et dont la traduction moderne serait « l'exercice du métier », « l'exercice de la profession », c'est-à-dire de ce travail de la semaine accompli en vue du salaire ou du profit que l'on espère en retirer.

Un courant se dessine en ce sens. Peut-être ressort-il de cet article qu'il n'est pas en contradiction avec la pensée explicite d'un assez grand nombre de moralistes et qu'il ne rencontre pas d'obstacles sérieux chez des adversaires qui l'ont admis implicitement sinon pratiquement.

Un de ses avantages serait de rapprocher l'interprétation littérale de la loi de son esprit et de favoriser ainsi le repos dominical qui, selon les paroles de Léon XIII déjà citées, « retire l'homme des labeurs et des soucis de la vie quotidienne, l'élève aux grandes pensées du ciel et l'invite à rendre à Dieu le tribut d'adoration qu'il lui doit ».

Enghien. P. BERTE, S. I.

COMMENT SE FORMA LE RECUEIL LITURGIQUE DU BRÉVIAIRE?

Même parmi les choses les plus familières au prêtre, il en est peu qui s'intègrent dans sa vie sacerdotale autant que le bréviaire. Ni le livre « préféré » que l'on garde avec soin et que l'on aime à rouvrir aux heures de détente, pour charmer les loisirs ou nourrir la curiosité, ni le livre d'étude, que le contact perpétuel, aux heures de travail, a fini par dépouiller, au profit de celui qui le fréquente, de ses secrets les plus abstrus, ni même le livre de piété, tel l'Imitation, vers lequel inlassablement et comme d'instinct l'âme se reporte pour entretenir sa foi, sa ferveur, ses aspirations les plus intimes au bien et à la vérité divine, ne pénètrent aussi profondément, aussi perpétuellement et, à certains égards, aussi inexorablement que le bréviaire l'existence sacerdotale toute entière. C'est au point que l'on peut affirmer sans crainte que le bréviaire n'est pas tant mis au service du prêtre qu'inversément celui-ci au service du bréviaire. La raison d'être première du livre n'est pas tellement, en effet, de satisfaire aux besoins spirituels ou à l'instruction de son lecteur. A cet égard il ne serait nullement impossible qu'il pût se présenter de meilleurs maîtres. L'emprise du bréviaire sur l'existence du prêtre résulte de la fonction sacerdotale elle-même qui impose à celui qui en a été revêtu, en plus de la charge du sacrifice et de l'administration des biens spirituels aux âmes, l'office quotidien de la prière publique, ou du moins officielle, de l'Église. Que la dévotion le console, que l'aridité le désole, il n'y a pas là, de soi, pour le prêtre, ni raison d'ouvrir son bréviaire, ni raison de le fermer. De là encore l'obligation grave du bréviaire, sa part faite dans les préoccupations, sa place marquée sur le cadran, où s'égrènent, heure par heure, tous les instants qui constituent la durée du jour. L'on peut aussi, par suite, imaginer sans peine l'influence que ce petit

livre exerce dans la vie religieuse, publique et officielle de l'Église. Il rythme, pour ainsi dire, universellement, sa prière, ses sentiments, sa tristesse, sa componction, sa joie, et réalise cette formidable et merveilleuse unité dans l'adoration et la supplication, qui fait que chaque jour et à chaque heure du jour, d'une extrémité à l'autre du monde, des dizaines de milliers d'hommes, consacrés par état au service divin, se retrouvent unis jusque dans l'expression verbale de la prière par laquelle, au nom de l'Église, ils élèvent leur cœur et leur âme vers Dieu.

C'est assez dire l'importance que prennent dans l'étude de la piété et du culte chrétien, les questions et les problèmes relatifs au bréviaire. Et, si grande qu'ait été l'application des érudits, ces problèmes, aujourd'hui encore, restent nombreux. Les lignes générales de l'histoire du bréviaire ont été, sans doute, depuis longtemps tracées et de main suffisamment ferme pour qu'on n'ait plus à les retoucher (1). Mais cette esquisse même ne révèle-t-elle pas la complexité de l'évolution à laquelle la récitation du bréviaire a été soumise au cours des temps, qu'on le considère dans sa signification ou encore dans sa constitution matérielle! Bien des points, des aspects particuliers de ce développement n'ont été jusqu'ici que touchés à la hâte, esquissés plutôt que traités. A tous les érudits qui consacrent leur temps, leur science et même leur fortune à nous rendre moins obscure l'une ou l'autre des sources ou des phases de l'histoire du bréviaire on ne pourra donc que vouer reconnaissance et attention.

M. l'abbé Leroquais est de ceux-là. Le penchant, bien connu, de ce travailleur infatigable pour l'étude des livres liturgiques ou de prières au moyen âge, autant que sa longue familiarité avec les bibliothèques et les manuscrits de France, le disposait fort naturellement à compléter le cycle de ses publications

(1) Par exemple par Mgr P. Batiffol, *Histoire du bréviaire romain*. Paris. 1893. 3e édition, Paris, 1911. Ou encore par Dom Suitbert Baeumer, *Histoire du bréviaire*. Traduction française, par Dom Réginald Biron, 2 vol. in-8o. Paris, 1905. A compléter par l'ouvrage de Mgr Callewaert, *De breviarii romani liturgia*. Bruges, 1931.

monumentales sur les sacramentaires et les missels (1) ainsi que sur les livres d'heures (2), ouvrages déjà remarqués en leur temps, par une nouvelle contribution, plus considérable encore, consacrée cette fois au bréviaire. L'œuvre a paru (3) : au dire d'un de nos confrères parisiens, une des plus remarquables productions de la librairie française en 1934 (4).

L'étude de M. Leroquais ne porte que sur un champ fort limité de problèmes relatifs au bréviaire; elle ne considère celui-ci, en effet, directement que dans sa constitution et ses éléments matériels, c'est-à-dire le *recueil*, unifié et d'une certaine manière abrégé (d'où son nom « breviarium »), contenant les différentes parties de l'office divin; elle n'aspire qu'à fournir, à celui qui voudra refaire l'histoire de ses origines et de ses développements au moyen âge (5), la base première et nécessaire sur laquelle une telle étude devrait reposer : l'*inventaire* aussi sûr que complet, du matériel dont on dispose. Mais même réduite à ces proportions, la recherche a son importance pour l'étude du bréviaire considéré comme l'expression de la prière officielle et publique de l'Église, car il est manifeste que l'origine et l'évolution du recueil ont été commandées, au moins partiellement, par la signification et l'importance attachées à l'office, aux différents âges de l'Église.

Le travail de M. l'abbé Leroquais se présente donc essentiellement comme un vaste *répertoire* — vaste, puisqu'il compte cinq volumes in-quarto, — de bréviaires manuscrits. Une *Introduction* substantielle expose les principes et la méthode qui ont présidé à l'élaboration de l'inventaire, propose nombre

(1) *Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France*. Paris, 1924, 3 vol., 1 vol. de planches.

(2) *Les livres d'heures manuscrits de la Bibliothèque Nationale*. Paris, 1927, 2 vol., 1 vol. de planches.

(3) *Les bréviaires manuscrits des bibliothèques publiques de France*. Paris, 1934, 5 vol. in-4°, CXXXIV-354, 480, 480, 488, VIII-350 pp., 1 vol. de planches. Prix : 1200 fr. français.

(4) Cfr l'article du P. Doncœur dans les *Études*, t. 221, 1934, p. 512.

(5) Il s'agit avant tout ici du recueil qui servait à la récitation solennelle, publique de l'office. Rappelons qu'à cette époque la récitation de l'office divin se faisait normalement en commun, au chœur, et d'une manière solennelle.

de conclusions suggestives que sa considération suscite, en montre la raison d'être et l'importance pour l'histoire du bréviaire. A ce répertoire et à cette introduction, il faudrait encore ajouter, pour être complet, l'*album*, contenant une collection artistique de cent-quarante planches, destinées à mettre en relief non seulement la splendeur, l'intérêt artistique et archéologique de certains bréviaires (1), mais encore les possibilités d'utilisation de leurs miniatures et ornements pour la détermination de leur date (2). Veut-on se faire une faible image de l'effort fourni? Le seul répertoire contient la description, minutieuse et détaillée (3) de neuf cent quatorze manuscrits; la table générale remplit un volume entier; elle seule a réclamé la transcription et le classement de plusieurs dizaines de milliers de fiches. Et ce n'est là, il faut bien l'observer, que le résultat définitivement retenu et consigné d'un effort, qui comme en toute recherche scientifique, a dû, au préalable, se porter en maints terrains avoisinants, bien souvent pour n'aboutir dans l'exposé final qu'à de simples procès-verbaux de carence.

Dresser un inventaire de bréviaires manuscrits peut paraître à première vue chose aisée. La réalité est fort différente. Le premier obstacle auquel se heurte la bonne volonté du travailleur, avant même qu'il ait pu prendre contact avec les trésors qu'il doit inventorier, est celui de la « porte close ». Les portes des bibliothèques ne s'ouvrent pas toutes avec la même facilité.

(1) Sur ce sujet cfr le chap. V de l'*Introduction* (p. CXVIII-CXXVII : *La décoration des bréviaires manuscrits*.

(2) Cfr *Introduction*, p. LXXXV-LXXXVIII.

(3) Outre un aperçu sur le bréviaire du point de vue bibliographique (dimensions, auteur, âge, destinataire, reliure, etc.) la description de chaque manuscrit comprend l'analyse très fouillée du contenu du point de vue liturgique : sont énumérées, folio par folio, les différentes fêtes de l'année, avec leurs caractéristiques liturgiques : rit, classe, etc., enfin un examen, fort étendu également, du point de vue artistique ou archéologique. Ainsi, M. Leroquais a dressé pour chaque manuscrit l'inventaire des miniatures et du sujet représenté. Toutes ces indications sont reprises et classées dans la Table générale qui constitue un répertoire des plus précieux et des plus riches, unique, peut-on dire; il rendra aux archéologues, aux hagiographes, aux historiens de l'art, etc. des services inestimables.

Il en est même, lorsqu'il s'agit de bibliothèques privées, qui ne s'ouvrent pas du tout. C'est la raison pour laquelle l'auteur a restreint son inventaire aux manuscrits des bibliothèques *publiques* de France. Plutôt que de fournir un répertoire incomplet des bibliothèques privées, mieux valait les laisser toutes de côté. Des publications occasionnelles pourraient toujours suppléer à ce déficit dans la mesure du possible.

Si les bibliothèques publiques n'offrent pas, comme mainte bibliothèque privée, le désagrément de la « porte close », l'importance, l'étendue et la variété des dépôts qu'elles contiennent, mettent souvent à l'épreuve, par contre, la patience du chercheur. Il existe bien des *Catalogues* ou *Inventaires* des manuscrits contenus dans les bibliothèques publiques françaises (1), mais leurs auteurs, bon paléographes ou archivistes peut-être, n'ont pas toujours tous été des liturgistes avertis. Et d'ailleurs, qu'est-ce, au juste, qu'un bréviaire? La chose n'est pas si facile à déterminer quand il s'agit de bréviaires manuscrits du moyen âge. Un bréviaire n'est pas un diurnal, un nocturnal, encore moins un missel, un antiphonaire, un psautier, un livre d'heures, un ordinaire ou un coutumier, un simple *ordo officii*, un lectionnaire, un recueil de capitules ou de collectes, un vulgaire « livre de prières »...! Et tous ces ouvrages se rencontrent dans les bibliothèques médiévales. Chacun d'eux a eu sans doute sa raison d'être propre, et par suite, aussi ses traits caractéristiques (2), mais encore faut-il le savoir et encore faut-il les

(1) Le plus considérable de ces catalogues est le *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques de France*. Il comprend deux séries, l'une de sept volumes in-4°, l'autre d'une soixantaine de volumes in-8°. Il donne l'inventaire des bibliothèques publiques des villes les plus importantes de France. Quelques grandes bibliothèques parisiennes dont la Bibliothèque Nationale, la Mazarine, l'Arsenal, en sont exclues; mais celles-ci ont chacune leur catalogue imprimé. On peut aussi trouver quantité d'indications dans des relevés spéciaux de livres liturgiques de tel ou tel diocèse, de telle ou telle région.

(2) On trouvera une description détaillée de chacun de ces ouvrages, *Introduction*, p. VII-XIV. Quant à la description du bréviaire (que tous les prêtres connaissent déjà), avec ses divisions : calendrier, psautier, temporal, sanctoral, commun, *it.*, p. XIV-XXXIV.

connaître. Seul un contact prolongé avec les manuscrits, une connaissance approfondie et préalablement acquise des usages liturgiques et de leur histoire, une attention spécialement affinée, permettent de déceler, comme l'a si bien fait M. Leroquais, ces nuances parfois presque imperceptibles qui séparent les livres liturgiques manuscrits en classes spécifiquement distinctes, et dans ces « espèces » elles-mêmes, en groupements secondaires, compliqués, eux aussi, par toute la gamme des notes individuelles. En fait, les erreurs et confusions fourmillent dans les descriptions officielles de manuscrits, et les *Catalogues* existants n'ont pu fournir à M. Leroquais qu'une orientation générale (1). L'auteur du répertoire a donc dû, non seulement parcourir, folio par folio, les neuf cent quatorze manuscrits retenus par lui comme bréviaires authentiques, mais encore sonder l'ensemble des ouvrages classés par les *Catalogues* comme manuscrits liturgiques et susceptibles d'être des bréviaires, éliminer ici les soi-disants bréviaires faussement homologués par les relevés officiels, dépister ailleurs aussi les bréviaires authentiques, que l'ignorance ou l'inattention des recenseurs précédents avaient consignés sous une étiquette mensongère. Et de ce travail purement négatif, rien, ou presque rien ne transparaît dans la publication elle-même.

L'œuvre du critique est encore bien loin d'être achevée lorsqu'il a ainsi déterminé la nature spécifique exacte : bréviaire, missel, antiphonaire... de son manuscrit. Pour que l'inventaire puisse être utilisé par l'hagiographe, le liturgiste, l'archéologue..., avec toute la précision, la sécurité et le fruit désirables dans un travail scientifique, il faut qu'ils y trouvent noté, avec le plus grand soin et pour chaque manuscrit, tout ce qui est de nature

(1) « Sur mille trente-quatre manuscrits étudiés dans le présent inventaire... les rédacteurs du *Catalogue général* se sont trompés cent soixante-douze fois quant à la nature même des volumes. Cent vingt fois ils ont pris pour des bréviaires des manuscrits qui en réalité sont tout autre chose : diurnaux, antiphonaires, psautiers, missels, coutumiers, lectionnaires, etc. En revanche à cinquante-deux reprises, ils ont intitulé diurnaux, antiphonaires, psautiers, missels, coutumiers, etc. des manuscrits qui sont d'authentiques bréviaires » (*Introduction*, p. VI).

à en fixer le plus strictement possible l'individualité : le lieu d'origine, le scribe, la date, l'écriture, l'ornementation, le destinataire, monastère ou église, les possesseurs, les vicissitudes successives, les caractéristiques individuelles du contenu. Mais les bréviaires, on s'en doute un peu, n'ont pas été écrits à l'intention des savants des siècles futurs; aussi ne sont-ils pas toujours prêts à livrer sans plus les particularités de leur état-civil. Ainsi sur les neuf cent quatorze manuscrits décrits dans l'inventaire de M. Leroquais, deux cent soixante-douze seulement, à peine le tiers, portent, soit au début, soit à l'intérieur, à la fin d'une section, soit à la fin de l'ouvrage lui-même, un titre ou une souscription, qui permet de connaître l'église ou l'abbaye à l'usage de laquelle l'ouvrage était destiné. Ainsi encore, des neuf cent quatorze mêmes bréviaires, quatre-vingt-douze seulement ont la mention explicite de la date de composition. Il faut alors ruser. Et M. l'abbé Leroquais ne serait-il pas passé maître en cet art ? A neuf exceptions près seulement, il est parvenu à découvrir, pour tous les bréviaires à destinataire indéterminé de son répertoire, l'église ou l'abbaye pour laquelle ils furent écrits. On y arrive par voie indirecte, avant tout par l'examen du calendrier avec les fêtes des saints et surtout le degré de leur rit, ou encore, à leur défaut, par l'examen des litanies parfois annexées au bréviaire, des suffrages, des rubriques, etc. (1). Par l'effort aussi et l'habile interrogatoire des indices paléographiques : parchemin, écriture, décoration des miniatures, initiales, encadrements, etc., mais surtout liturgiques, la date se laisse, sinon fixer avec précision, du moins approcher de très près (2). L'aide la plus précieuse est ici apportée par la considération des fêtes liturgiques instituées au moyen âge, quelques-unes du temporal, comme la Fête-Dieu, ou celle de la Trinité, la plupart du sanctoral. L'introduction de l'office des saints dans le bréviaire, en effet, ne se faisait déjà

(1) Sur toute cette question cfr le chap. III de l'*Introduction* (p. LXII-LXXXIV) : *Comment identifier un bréviaire manuscrit ?*

(2) Cfr le chap. IV de l'*Introduction* (p. LXXXV-CXVIII) : *Comment dater un bréviaire manuscrit ?*

plus alors qu'après la canonisation officielle par l'Église. De là un premier moyen de datation du manuscrit : l'année de la dernière *canonisation*. Mais comme l'insertion dans le bréviaire de l'office d'un nouveau saint, même canonisé, ne se faisait, pour beaucoup d'Ordres religieux, d'abbayes ou de chapitres, qu'après l'adoption de la fête par l'Ordre, l'abbaye, etc., l'*adoption* elle-même fournit un terme *a quo* ultérieur, plus rapproché encore que le précédent de la date réelle du manuscrit. Malheureusement l'état actuel de nos connaissances sur l'histoire monastique et ecclésiastique, surtout locale, ne permet pas toujours de fixer nettement en tout lieu le moment de l'adoption de la fête (1). L'absence, par contre, d'un office peut fournir au moins un indice *vraisemblable* du terme *ad quem*.

* * *

(1) M. Leroquais a entrepris lui-même avec une dizaine de ses élèves de l'École des Chartes un premier essai de « défrichement » de ce terrain encore peu exploré. Les résultats, appréciables déjà, en ont été consignés p. XCVI-CXVII.

Rien ne peut mieux donner l'idée de la méthode employée par l'auteur qu'un exemple concret. M. l'abbé Leroquais nous a fait le plaisir de nous envoyer, en même temps que ses *Bréviaires manuscrits...*, son étude sur *Le Bréviaire-Missel du prieuré clunisien de Lewes* (Paris, 1935, in-4°, 26 p., VIII pl.) appartenant à la bibliothèque privée de M. Georges Moreau (Depuis ce temps le manuscrit est passé en Angleterre). M. Leroquais par des déductions très ingénieuses — mais aussi, simples applications des principes énoncés plus haut — est parvenu à situer dans le temps et l'espace cette pièce fort intéressante. Il montre d'abord qu'il s'agit bien d'un bréviaire-missel et non d'un « Graduale », comme l'indiquait le catalogue de la collection G. Moreau; ensuite que ce soi-disant Graduale, auquel le même catalogue accolait l'épithète de « romanum », n'a absolument rien de romain mais est bel et bien clunisien. Les mentions de fêtes de saints clunisiens anglais et, tout spécialement, celle du martyr saint Pancrace nous conduisent irrésistiblement au prieuré clunisien de Lewes au comté de Sussex, en Angleterre. En douterait-on encore, le titre des suffrages : « Incipiunt suffragia sanctorum secundum consuetudinem Lewecensem. De sancto Pancratio » enlèverait toute hésitation. L'étude se continue par un bref aperçu historique sur le monastère, par la détermination de la date du manuscrit, par l'exposé de son histoire et sa décoration. Le manuscrit aurait été composé en deux ou peut-être même en trois temps : la partie la plus ancienne aurait été composée entre 1263 et 1300, la plus récente remonterait aux quinze ou vingt premières années du XIV^{e} siècle.

Ce n'est qu'après la détermination précise de tous ces caractères, individuels ou communs, des manuscrits que l'on peut songer à retracer l'histoire du recueil du bréviaire. La multitude des témoins ayant été dûment triée et classée selon les coordonnées du temps et de l'espace, il ne sera pas difficile, par leur comparaison, de fixer les lignes essentielles de son évolution.

M. l'abbé Leroquais n'a pas voulu retracer cette évolution dans le détail. Mais il a tenu pourtant, dans son Introduction, à exposer ce que son expérience et son commerce quotidien avec les manuscrits et les bibliothèques lui en avaient révélé (1).

L'histoire du bréviaire comme recueil unifié de l'office divin débute, à ce qu'il semble, au XI^e^ siècle (2). Cette date constitue un point de départ, à ne considérer que l'évolution du bréviaire unifié; mais elle marque aussi, à d'autres égards, un aboutissant : l'aboutissant lointain du processus d'unification lui-même. L'office divin proprement dit a commencé très tôt, en effet, à être mis en honneur dans l'Église : dès le IV^e^ siècle. Il était alors en vigueur dans les communautés monastiques. Mais son allure était fort différente de celle qu'il prit ensuite. Il comportait la récitation de psaumes, d'hymnes, des lectures de la Bible, des oraisons. Une telle récitation toutefois n'exigeait la présence et l'utilisation que d'un seul ouvrage, et, qui plus est, en unique exemplaire : la Bible. Car tous les moines connaissaient de mémoire le psautier et les hymnes chantées à l'office; les oraisons étaient improvisées par l'abbé ou président de l'office; et quant aux lectures bibliques, un moine, le lecteur, les faisait à haute voix pour toute l'assemblée.

Avec le temps et le progrès du monachisme, avec l'extension

(1) On trouvera cet exposé au chap. II (p. XXXV-LXII) : *La genèse du bréviaire.*

(2) Nous disons « à ce qu'il semble », entendant bien par là que l'on n'a pu encore rencontrer un bréviaire antérieur à cette date. Il n'est donc pas exclu que l'origine du bréviaire puisse être un jour rejetée à une époque antérieure. Les bréviaires du XI^e^ siècle et même du XII^e^ siècle sont rares. Sur neuf cent quatorze manuscrits de l'inventaire, douze, dont neuf monastiques, remontent au XI^e^ siècle, et trente-neuf, dont trente-trois monastiques, remontent au XII^e^.

aux chapitres des cathédrales aussi, de l'obligation de l'office divin, celui-ci se développa et surtout se compliqua. Il s'y ajouta des hymnes, des antiennes, des versets et répons, des bénédictions, des lectures tirées non plus seulement de la Bible, mais encore de Passions de martyrs, de Vies de saints, d'homélies des Pères... Il se cristallisa, se fixa, se stabilisa dans un certain nombre de prières et d'éléments, fixes ou variables selon les fêtes et les temps de l'année. De là bientôt et de plus en plus, la nécessité d'ouvrages spéciaux renfermant chacun des éléments du bréviaire, et qui devinrent les hymnaires, les antiphonaires, les collectaires, les passionnaires, les homiliaires, etc. M. Leroquais a facilement dénombré dans les vieux fonds de manuscrits une dizaine de variétés de ces ouvrages (1). Cette bibliothèque de l'office liturgique alla se développant et s'enrichissant jusqu'au XI^e siècle. Mais, et le fait est toujours à noter, un seul exemplaire de chacun de ces ouvrages suffisait toujours à la récitation du bréviaire qui restait commune et publique.

Et voici qu'apparaît tout-à-coup, au déclin du XI^e siècle, un ouvrage nouveau, à la fois fort semblable aux précédents et dissemblable : au lieu de la pluralité de manuscrits, imposants et encombrants, nécessités par l'office, un seul, qui les contient tous, et qui plus est, sous un format modeste et maniable. D'où vient-il ? A quoi sert-il ? Quelle en est la raison d'être et surtout la cause de son succès ?

Sa raison d'être doit être trouvée, selon tous les indices, avant tout dans l'extension, de plus en plus considérable à cette époque, de la récitation privée de l'office. L'absence du chœur n'a jamais été considérée comme un motif suffisant pour s'abstenir de la prière. Les règles anciennes de saint Basile, de saint Benoît sont explicites sur ce point (2). N'ayant pas sous la main les huit ou dix manuscrits nécessaires, le bon moine, en voyage, au travail des champs, à la boulangerie, à l'infirmerie, soit pour veiller un malade soit parce que malade lui-même, devait suppléer à l'office comme il pouvait. Comment le désir

(1) Sur la nature de chacun d'eux, cfr *Introduction*, p. XLIII-LII.
(2) Cfr les textes dans *Introduction*, p. LIII.

n'aurait-il pas surgi, au cours des temps, d'accommoder le mieux possible la prière privée à celle du chœur? On imagina donc de *réunir* en un seul les multiples manuscrits du chœur, et, pour rendre le nouveau volume vraiment pratique et maniable, on le *restreignit* le plus possible, tant dans son format que dans son contenu.

La *jonction* des différents ouvrages en un seul s'opéra de deux manières qui éclairent bien le devenir du recueil. La première de ces manières, simple à l'extrême mais beaucoup moins pratique que la seconde, ne se constate que dans quelques régions du sud et du sud-est de la France. Elle consistait à joindre les manuscrits sans aucun remaniement interne, tels qu'ils se présentaient. Ces bréviaires contenaient donc successivement, tel celui de Carpentras (ms. 1761, du XIV^e^ siècle), un calendrier, un psautier férial, un hymnaire, un responsorial, un lectionnaire, un capitulaire, un collectaire, etc., mais avec cette particularité que chacune des parties se subdivisait elle-même en temporal, en sanctoral et en commun des saints, disposition fort désagréable dans la pratique, car elle forçait le lecteur à un va-et-vient perpétuel dans la manipulation du recueil. Aussi cette forme n'eut qu'un succès relatif et disparut assez vite.

La seconde manière réalisa, en même temps que la jonction, la *fusion* des parties. Ici l'armature principale fut constituée (en plus du calendrier et du psautier) par le temporal, le sanctoral et le commun; les hymnes, antiennes, versets, collectes, etc., y étaient insérés dans l'ordre de récitation de l'office. En somme cette manière de procéder réalisa le prototype de notre bréviaire moderne.

La métamorphose n'était pas encore complètement achevée cependant. La jonction et la fusion des parties donnaient bien un ouvrage *unifié*, mais il restait démesurément *volumineux*. On accommoda donc le format des nouveaux recueils à l'usage qu'on en voulait faire. Or cet usage ne se restreignit pas à la seule récitation privée mais, s'avérant si pratique, s'étendit bien vite aussi à la récitation publique. Même au chœur les nou-

veaux bréviaires gagnèrent progressivement du terrain jusqu'à la fin du XIII^e^ siècle, époque à laquelle ils détrônèrent définitivement les anciens livres. Il y eut donc différentes espèces et différents formats de bréviaires : des bréviaires de chœur à côté des bréviaires privés. L'écriture de ces derniers se fit menue et fine, la notation musicale, inutile, fut abandonnée; le psautier et les hymnes étaient encore retenus de mémoire par les moines, il suffirait donc d'indiquer l'*incipit* des psaumes, des hymnes, des antiennes, des capitules...; les secondes vêpres étant identiques aux premières, à part l'hymne et le *magnificat*, on les supprima donc; enfin et surtout, les leçons de la Bible, des Passions de martyrs, des Vies de saints, etc., à l'égard desquelles d'ailleurs le moyen âge s'est toujours montré fort indépendant, furent sensiblement abrégées. Dans certains bréviaires elles finirent par ne pas dépasser la longueur d'un capitule et d'un répons, c'est-à-dire quatre ou cinq lignes d'un texte écrit en deux colonnes. Un certain nombre de ces bréviaires de chambre ou de voyage se sont conservés jusqu'aujourd'hui; on peut même en rencontrer quelques-uns vraiment minuscules, que le possesseur pouvait laisser pendre à la ceinture par le moyen d'un anneau (1).

Quant aux bréviaires de chœur, ils ne subirent d'abord aucun retranchement de contenu. Ceux-là ne présentent guère d'abréviations ou de raccourcis quant aux leçons ou à la notation musicale, par exemple. On se contenta de les diviser, vu l'étendue de leur matière, en deux ou trois volumes : bréviaires d'été, d'hiver, etc.

Dans la suite, c'est-à-dire à partir du milieu du XII^e^ siècle, ils subirent eux-mêmes de nombreuses amputations ou abréviations. La cour romaine donnait d'ailleurs l'exemple, en abrégeant de plus en plus la récitation publique de l'office. Il est vrai que les déplacements continuels causés par l'incertitude des temps n'étaient pas de nature à favoriser chez elle la ferveur liturgique. Ces transformations aboutirent à un bréviaire type,

(1) *Introduction*, p. LVII.

dit « bréviaire de la cour romaine » qui paraît avoir été reconnu officiellement et autorisé par Innocent III (1198-1216). Plus tard il fut adopté aussi par les Franciscains qui l'abrégèrent davantage encore et c'est sous cette forme minimisée qu'il fit retour à la cour romaine sous Nicolas II (1277-1280) (1).

Ainsi ramené à des proportions raisonnables et à un format pratique, le bréviaire ne pouvait que se répandre de plus en plus. La récitation privée s'étendit des monastères et chapitres au clergé paroissial. Même les clercs pauvres ne furent pas privés de cette facilité de s'unir à la prière liturgique de l'Église. A leur intention, des âmes compatissantes installèrent dans les églises ou les bibliothèques des bréviaires « enchaînés » c'est-à-dire retenus par une chaîne et un anneau au pupitre ou à la niche où on les posait (2). L'apparition de l'imprimerie marqua enfin le déclin définitif des bréviaires manuscrits, mais contribua puissamment à faire du bréviaire lui-même, pour tout prêtre, le compagnon de route inséparable que l'on sait.

* * *

Telle est l'histoire, curieuse et mouvementée, du recueil du bréviaire, dont M. l'abbé Leroquais a pu, pour ainsi dire, en arracher le secret aux bons vieux manuscrits des bibliothèques publiques de France. Quel sceptique ne serait pas tenté de reprendre, après son exposé, les lignes par lesquelles s'ouvre l'Introduction de son splendide ouvrage : « Gardez-vous de plaindre ceux qui dressent des catalogues de manuscrits : ce sont les plus fortunés des mortels. Est-il besogne plus douce, plus attrayante que celle-là ? Je n'en connais guère de plus variée, de plus riche en surprises de tout genre. D'aucuns se permettent d'en douter. Ils s'en vont répétant d'un air détaché que rien ne ressemble plus à un bréviaire qu'un autre bréviaire, ni à un livre d'heures qu'un autre livre d'heures, et que quiconque en

(1) *Introduction*, p. LVIII-LIX.
(2) *Introduction*, p. LIX.

a vu un les a vus tous. Ne les croyez pas trop... Qu'il s'agisse... d'histoire, d'hagiographie, de linguistique, de littérature, ou de liturgie, les manuscrits restent nos maîtres. Et quels maîtres aimables! Il faut avoir vécu longtemps avec eux pour apprécier le charme de leur commerce et pour évaluer tout ce qu'on gagne à les fréquenter. « Voilà, écrivait en 1340, l'ancêtre des bibliophiles, Richard de Bury, évêque de Durham, voilà les maîtres qui nous instruisent sans verges ni férules, sans mots durs ni colères, sans étaler de costume et sans réclamer d'argent. Si vous approchez d'eux, ils ne dorment pas; si vous les interrogez, ils ne se dérobent jamais; ils ne s'emportent pas si l'on se trompe; ils n'éclatent pas de rire devant votre ignorance. O livres qui seuls possédez la liberté, qui seuls en faites jouir les autres, qui donnez à ceux qui vous demandent, et qui affranchissez ceux qui vous ont voué un culte fidèle...! » (1). Dans ces lignes, qui révèlent l'affabilité, l'enthousiasme et l'ardeur toujours juvéniles de l'érudit, se cache aussi plus d'une leçon sérieuse et austère : celle du travail probe et patient, que récompensera presque toujours un fruit vrai et durable; celle aussi du retour continuel aux sources auprès desquelles le travailleur doit aller comme d'instinct chercher conseil et lumière. Nul n'était mieux qualifié pour nous rappeler des choses si excellentes et si sensées, que M. l'abbé Leroquais lui-même.

Ch. MARTIN, S. I.

(1) Richard de BURY, *Philobiblion*, cap. I. Édit. COCHERIS, 1857, p. 207.

ACTES DU SAINT-SIÈGE

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Fusion de la Congrégation des Moines Camaldules avec la Congrégation Étrurienne des Ermites Camaldules (Const. *Inter religiosos coetus*, 2 juillet 1935. — *A. A. S.*, XXVII, 1935, p. 296, ss.).

Depuis le premier quart du XVI^e^ siècle (1523), l'ordre des Camaldules (fondé vers 1010 par saint Romuald) était divisé en moines ou cénobites et en ermites. Les premiers vivaient dans des monastères sous une règle moins austère ; les seconds forment encore aujourd'hui deux Congrégations monastiques, l'une d'Étrurie ou de Toscane, l'autre de Monte-Corona. Tandis que le Supérieur des moines portait le titre d'Abbé général, ceux des Congrégations d'ermites s'appelaient Majeurs. Les premiers outre leurs abbayes avaient aussi des prieurés et des paroisses.

Pie XI estime le moment venu de ramener l'Ordre à son austérité primitive. Par la Const. *Inter religiosos coetus*, il supprime la Congrégation des moines en l'unissant à celle des ermites d'Étrurie. Le nouveau Supérieur Général s'appellera : Prieur général.

Désormais les recrues feront un an de postulat dans un monastère, puis leur année canonique de noviciat dans un ermitage.

Ce genre de vie n'est d'ailleurs imposé à aucun des anciens moines. A ceux qui ne veulent pas l'embrasser, on laisse le choix entre le passage à un autre Institut, l'entrée dans le clergé séculier (s'ils trouvent un évêque, benevolus receptor) ou le groupement dans une communauté jusqu'à leur mort.

Tous ceux qui ont visité Rome, connaissent l'Abbaye de Saint-Grégoire au Coelius. C'était la maison généralice de l'ancienne Congrégation des moines. Le Supérieur Général de la *Congregatio monachorum Eremitarum Camaldulensium O. S. B.*, titre du nouveau groupement, résidera à Camaldoli, berceau de l'Ordre, en Toscane.

Cette constitution est un nouvel écho de l'action réformatrice

de S. S. Pie XI, qui s'exerce, plus silencieusement, mais tout aussi efficacement, dans beaucoup de monastères des pays de l'Europe centrale. J. Creusen, s. i.

Statuts de l'aumônerie militaire en Allemagne (*Motu proprio* du 19 septembre 1935. — *A. A. S.*, xxvii, 1935, p. 367, ss.).

L'article 27 du Concordat entre le Saint-Siège et le Reich allemand prévoyait la rédaction de statuts détaillés pour le ministère spirituel dans l'armée. Ils ont été préparés et examinés par la S. Congrégation des affaires extraordinaires. Le Souverain Pontife les a approuvés par *Motu Proprio*.

A la tête de l'aumônerie militaire se trouve un Ordinaire militaire (*Ordinarius Castrensis*), élevé à l'épiscopat, nommé par le Saint-Siège, après préavis donné au Gouvernement. Il reçoit directement du Saint-Siège ses facultés ordinaires et a comme sujets tous les citoyens incorporés dans l'armée ainsi que les membres de leur famille, c'est-à-dire la femme et les enfants, naturels ou adoptifs, jusqu'à l'âge de 21 ans, aussi longtemps qu'ils habitent la maison paternelle.

L'évêque d'armée réside à Berlin avec les membres de sa curie épiscopale.

Il nomme les aumôniers parmi les prêtres que lui auront présentés les Ordinaires diocésains. Cette nomination ne les excardine pas. Le territoire sera divisé en paroisses militaires.

Les causes contentieuses concernant le lien matrimonial restent exclusivement soumises aux Ordinaires diocésains. Ceux-ci ont le droit de désigner un prêtre qui fait partie du tribunal dans les causes criminelles des aumôniers incardinés à leur diocèse, quand le tribunal comprend plusieurs juges.

Les statuts rappellent à l'évêque d'armée qu'il ne peut jamais autoriser la célébration du Saint-Sacrifice en dehors des églises ou chapelles pour rehausser des solennités séculières ou des fêtes politiques. J. C.

S. PÉNITENCERIE

Office des indulgences.

Indulgences pour la visite des « Sept Autels » (Décret du 2 octobre 1935. — *A. A. S.*, XXVII, 1935, p. 449).

Il y a, dans la Basilique de Saint-Pierre, au Vatican, sept autels, qui jouissent depuis le XII^e^ siècle d'un culte particulier et qui furent enrichis d'indulgences assez abondantes. Ce sont les autels de la Vierge dite grégorienne, des saints Processe et Martinien, de saint Michel Archange, de sainte Pétronille, vierge, de la Vierge au Pilier, des saints Apôtres Simon et Jude et de saint Grégoire le Grand.

Comme c'est le cas pour tant de sanctuaires ou de dévotions, il est impossible de fixer aujourd'hui le nombre et la nature des privilèges spirituels dont ces autels sont enrichis. Poursuivant son œuvre de précision et de réforme en cette matière, Sa Sainteté Pie XI a voulu remplacer toutes les anciennes indulgences par des concessions nouvelles bien déterminées. Les voici : 1) *Indulgence partielle de 7 ans* pour la pieuse visite de chacun des autels. Conditions : récitation d'une prière quelconque en l'honneur du titulaire; 2) *indulgence plénière* à la fête du titulaire de l'autel. Conditions : aux conditions ordinaires ajouter une visite à l'autel avec prière quelconque, comme ci-dessus; 3) *indulgence plénière.* Conditions : aux conditions ordinaires ajouter une visite (comme ci-dessus) à chacun des sept autels dans l'espace d'un jour liturgique (midi du jour à minuit du lendemain).

Mais il y a, soit à Rome, soit hors de Rome, des églises où se trouvent également sept autels, jouissant d'indulgences similaires (*ad instar*) à celles dont furent enrichis les sept autels de la Basilique Saint-Pierre. Le Saint Père remplace aussi ces indulgences par une nouvelle concession, mais un peu moins large que pour la Basilique Vaticane. La troisième indulgence est la même; la première est de cinq ans au lieu de sept, la seconde, partielle de sept ans, au lieu d'être plénière. J. C.

BIBLIOGRAPHIE

THÉOLOGIE DOGMATIQUE

Saint Thomas d'Aquin. — *Somme Théologique. La Vertu. T. I et II.* Traduction française par R. Bernard, O. P. — *La Religion. T. II.* Traduction française par I. Mennessier, O. P. — *La Justice. T. II et III.* Traduction française par C. Spicq, O. P. — Tournai, Desclée, 1933-1935, (16 × 10 cm.), 488 p., 516 p., 502 p., 394 p., et 504 p. Prix : 13 frs chaque volume.

On a déjà loué ici-même, dans les précédentes années, l'idée générale inspiratrice de cette collection et l'élégance de sa présentation. Nous n'avons pas à y revenir.

Le traité sur la vertu en général se voit consacrer deux tomes. Personne ne songera à s'étonner de cette importance. Le grand docteur l'a, en effet, ouvert par des questions relatives à l'habitude et fermé par un enseignement sur les dons. Le traducteur, dans son avant-propos, légitime, s'il en était besoin, l'addition de ces matières qui auraient pu faire l'objet de traités spéciaux. Cette addition montre mieux la continuité logique des questions envisagées et permet d'apprécier la puissance de synthèse de l'Aquinate, qui, en distinguant les deux ordres de nature et de surnature, n'en a pas moins exprimé vigoureusement leur mutuelle relation chez l'homme.

Dans le traité de la Religion, il faut retenir la longue notice du P. Mennessier sur le vœu solennel. Sur ce sujet, la pensée de saint Thomas a évolué d'une conception plutôt juridique vers une autre plus réaliste. Le problème a été de nouveau agité; le P. Mennessier l'expose avec clarté et objectivité.

Au R. P. Gillet qui avait traduit les questions sur la Justice, dans le Tome I, a succédé le P. Spicq. Les articles qu'il a traduits et commentés se rapportent presque tous aux péchés d'injustice. Les progrès immenses réalisés dans l'activité humaine, les changements survenus dans les conditions économiques depuis le moyen âge, expliquent la place considérable occupée par les notes. Sous peine de faire une besogne inutile, il fallait ces longs commentaires qui montrent bien l'adaptation des principes immuables aux contingences sociales et économiques. Les nombreuses références bibliographiques seront aussi de précieux auxiliaires. L. Tromont, S. I.

A. d'Alès. — *Prima lineamenta tractatus dogmatici De Deo Trino.* Paris, Beauchesne, 1934, (23 × 14 cm.), XX-316 p. Prix : 40 frs.

Le nouveau traité du Père d'Alès est digne de tout point de ses aînés : même érudition, même sens aigu critique et philologique, même sûreté de doctrine, même thomisme éclairé. Résumé substantiel des savants cours

professés à l'Institut catholique de Paris, le livre n'est pas un simple « manuel »: fruit d'un commerce prolongé avec les sources, il constitue une œuvre vraiment personnelle, et les théologiens de profession y trouveront une mine abondante de renseignements utiles. Ils liront avec profit les pages consacrées à la doctrine des anténicéens et admireront non seulement l'érudition, mais l'exposition sincère et nuancée de cette difficile question. Remarquons encore l'étude du mot ὁμοούσιος; signalons aussi la position de l'auteur sur le point si controversé de l'inhabitation du Saint-Esprit : mais il est impossible de faire ici l'inventaire de toutes les richesses condensées dans ces quelques pages. Toutefois nous ne pouvons omettre d'attirer l'attention sur l'étude du mot « δόγμα » (p. 51-57), que la plupart ne songeraient pas à aller chercher dans un traité sur la Trinité. E. Hocedez, s. i.

Chr. Pesch, S. I. — *Compendium theologiae dogmaticae. T. II. De Deo uno — De Deo trino — De Deo creante et elevante — De Deo fine ultimo et de novissimis.* 5e éd., Fribourg en Brisgau, Herder, 1934, (25 × 16 cm.), VIII-292 p. Prix : 6 Mk.

Les éditions qui se succèdent montrent le succès constant de ce compendium de théologie. Rien d'étonnant, vu qu'il est le résumé substantiel des *Praelectiones dogmaticae* du même auteur, qui fut de son vivant une autorité théologique : le *compendium* a cet avantage d'être mieux ordonné au point de vue de l'enseignement. L'auteur étant mort, l'éditeur a sagement fait de ne rien changer. E. Hocedez, s. i.

F. Diekamp. — *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas. I Band.* Coll. Lehrbücher zum Gebrauch beim theologischen und philosophischen Studium. 7e édit., Munster, Aschendorff, 1934, (22 × 15 cm.), XII-360 p. Prix : 9,75 Mk.

La Dogmatique de Diekamp est avantageusement connue et mérite de l'être : elle se distingue par sa clarté, sa solidité, son souci à la fois de théologie positive et spéculative, son intérêt aux questions actuelles. La doctrine est purement thomiste, l'auteur se fait gloire de suivre l'École dominicaine; c'est dire dans quel sens il résoud les questions controversées entre catholiques : remarquons sa modération dans la qualification de ces thèses. Comme le titre lui-même l'indique, l'auteur ne se propose que de donner un manuel : son but est parfaitement atteint. Ajoutons enfin que l'excellente disposition typographique en rend la lecture facile; on ne peut que souhaiter que le succès déjà obtenu se maintienne et s'affermisse. E. Hocedez, s. i.

***W. J. Aalders.** — *De incarnatie.* Groningue, Wolters, 1933, (23 × 16 cm.), 424 p. Prix : 7,90 florins.

L'auteur de cette imposante étude du mystère de l'Incarnation est professeur à la faculté de théologie protestante de l'université de Groningue; mais la

* Les ouvrages de sujet religieux, écrits par des auteurs non catholiques sont marqués d'un astérisque.

conception de ce dogme qu'il s'applique à défendre contre les nombreuses tentatives de prétendues réinterprétations, dont l'histoire de la théologie protestante nous offre le spectacle, est celle des premiers conciles œcuméniques, celle de l'Église catholique de tous les temps. Il le fait avec une connaissance très approfondie de l'histoire ecclésiastique et de la patristique. Si les théologiens catholiques, à part quelques grands représentants de la scolastique, sont traités assez sommairement, en revanche la théologie protestante est envisagée dans toute son étendue, et les ouvrages les plus récents, en diverses langues, sont largement mis à contribution. On constate avec plaisir que l'idée saine de l'Incarnation conduit l'auteur à une appréciation du culte catholique des images et des saints plus équitable que celle de la plupart de ses coréligionnaires (p. 363); mais on s'étonne qu'il n'ait pu voir dans l'adoration du Sacré-Cœur de Jésus qu'une mésintelligence de la « communicatio idiomatum », de même nature que l'ubiquisme de Luther (p. 355). Malgré ces réserves et d'autres du même genre qui seraient à faire, le théologien catholique pourra faire son profit de ce solide ouvrage, auquel la firme Wolters a donné une présentation typographique irréprochable.

E. Druwé, s. i.

H. Moillot. — *L'Église de Jésus.* Juvisy, Éditions du Cerf, 1934, (19 × 12 cm.), 154 p.

Il est fort regrettable que la mort nous ait enlevé trop tôt l'abbé Moillot, dont l'intéressante étude se serait perdue, si le P. Hugueny ne s'était chargé de la publier en y mettant la dernière main.

Ce petit livre possède le rare mérite de présenter une doctrine claire et étendue en un style imagé et vivant. Une érudition peu ordinaire jointe à un sens aigu des exigences de notre temps en font un modèle d'exposition dogmatique, adapté à un public non familiarisé avec la terminologie aride des spécialistes. Cet ouvrage redressera, pensons-nous, plus d'un préjugé porté contre l'Église de Dieu.

L. De Beir, s. i.

F. Cuttaz. — *Les effets du baptême. Le don de Dieu à ses enfants.* Juvisy, Éditions du Cerf, 1934, (19 × 12 cm.), 270 p.

Le livre présenté par l'auteur fait suite à deux volumes : *Le « Juste »*, expliquant les effets de la grâce sanctifiante chez le chrétien, et « *L'Esprit filial* », qui est la réponse au bienfait reçu. La présente publication inaugure une série qui se propose de donner de la notion et des effets des divers sacrements une connaissance plus parfaite, une estime plus grande, en vue d'une utilisation plus abondante et plus féconde dans la vie spirituelle.

Dans « Les effets du Baptême » on trouve certainement tout ce qui peut être dit d'essentiel sur le sujet. Le dogme de l'incorporation du baptisé au Christ est spécialement mis en lumière dans un exposé clair des idées de saint Paul. Le recours continuel à la doctrine des conciles, aux documents ecclésiastiques et les citations des Pères donnent à cette étude de la sûreté et de la solidité.

Les textes sont cités en français, la lecture se poursuit facilement et sans heurts. Les références plus importantes sont rejetées en note, dans la langue originale. On pourrait se demander parfois si l'accumulation même de cette nombreuse matière n'empêche pas une assimilation plus vitale de l'idée centrale.

Le chapitre exposant le « sublime idéal des baptisés » est, à notre avis, des plus suggestifs : solide, documenté, mais de plus vivant et pénétré; il nous fait songer par endroits à saint Paul, édifiant sa morale sur la conviction que le chrétien ne s'appartient plus, est tout entier au Christ.

Le livre aurait gagné beaucoup en attrait, pour le lecteur novice, si à sa clarté il avait pu joindre partout, comme en ce chapitre, cette note vivante et chaude.

L. De Beir, s. i.

D. Gorce. — *Le laïc théologien. Introduction à l'étude de la théologie.* Paris, Picard, 1934, (19 × 12 cm.), XVI-482 p.

Le volume du Docteur Gorce est une introduction à l'étude de la théologie, destinée aux laïques, ou plutôt c'est un plaidoyer convaincu, aux pages parfois enthousiastes, très souvent clairvoyantes et habituellement pas mal documentées, pour engager les laïcs à étudier leur religion. Pareille exhortation contraste avantageusement avec l'indifférence pour toute étude religieuse, qui règne dans certaines classes de la génération présente. On pourra discuter quelques-unes de ses appréciations, ou trouver son programme par endroits trop précis, trop élevé ou trop copieux; mais l'ensemble est destiné à faire du bien et contient dans d'excellentes pages beaucoup de choses utiles. L'auteur divise sa matière en cinq grandes parties : une introduction à la visite du palais de la Vérité catholique, puis deux chapitres consacrés à la visite du palais, où nous trouvons le vestibule de l'apologétique, la chambre des Écritures et les autres chambres, avec la lanterne du palais qui est le dépôt révélé, le magistère vivant. La troisième partie est une bibliographie progressive, dont le titre ferait prévoir autre chose. Les deux dernières parties ont pour titre la conquête de la Vérité divine et la lumière de la vie. Toutes ces pages sont remplies de réflexions qui font estimer l'auteur et le but qu'il poursuit. Par-ci par-là, une pointe d'optimisme encourageant augmente l'impression pacifiante produite par sa communicative persuasion : garantie du succès bienfaisant que le livre est sûr de rencontrer.

J. de Ghellinck, s. i.

***A. C. Headlam.** — *Christian Theology. The Doctrine of God.* Oxford, Clarendon Press, 1934, (23 × 15 cm.), X-482 p. Prix : 12,6 sh.

Les publications de l'évêque protestant de Gloucester sont avantageusement connues dans son pays. Sa pensée, comme son expression, est habituellement claire et nette, son ton serein et modéré. Le théologien catholique a tout intérêt à prendre contact avec ce nouveau livre. Pour un bon nombre de nos positions dogmatiques, il trouvera dans Bishop Headlam un allié qui connaît bien la mentalité religieuse moderne. L'ensemble est constitué par un certain

nombre de conférences, d'articles et de « lectures » sur les principales doctrines du christianisme, pour lesquelles l'auteur s'est inspiré en général des meilleurs travaux. Notons (p. 357) qu'il aurait dû profiter du deuxième volume de Kidd pour la connaissance des Pères du IV^e^ et V^e^ siècle et que sa documentation est parfois trop rétrospective : par exemple, Gwatkin (1882) a tout à fait réécrit son ouvrage sur l'arianisme en 1900. Mais, en général, son choix est judicieux et sa vulgarisation se tient à un haut niveau. A propos de la Trinité, du Saint-Esprit, de la christologie, etc, ses vues sont les vues traditionnelles des anciens « Divines » de l'anglicanisme orthodoxe, qu'il connaît bien et qu'il révère, mais qu'il renforce par des considérations, des remarques critiques, des rectifications, qui atteignent en bien des points la mentalité contemporaine, et dans ces cas habituellement ses conclusions seront agréées par le théologien catholique. Cela ne veut pas dire que les écarts de doctrine se réduisent à quelques divergences de détail. Des affirmations bien radicales, comme celle à propos de l'infaillibilité de la Bible, pour n'en citer qu'une, seront inacceptables; l'importance donnée à l'expérience religieuse dans les questions les plus importantes de la révélation est une caractéristique que l'auteur a en partage avec beaucoup de ses compatriotes protestants, mais qui appelle bien des réserves. Son opposition, d'un bon sens clairvoyant et sage, à quelques théories nouvelles ou à des systèmes récents trop hâtivement échafaudés, mérite approbation. J. DE GHELLINCK, S. I.

***E. Schaeder.** — *Glaubenslehre für Gebildete.* Gütersloh, Bertelsmann, 1933, (22 × 15 cm.), VI-232 p. Prix : 6,50 Mk.

Cette esquisse d'une dogmatique protestante a pour but de présenter la doctrine chrétienne, non pas précisément aux spécialistes de la théologie, mais au grand public instruit. Elle tient compte des préjugés qui écartent aujourd'hui les esprits de la foi chrétienne. Assez éloignée en somme de l'orthodoxie luthérienne, — par exemple quant à la nature de la foi justifiante, ou de l'inspiration scripturaire, ou de l'union hypostatique, — elle s'oppose néanmoins non seulement à l'immanentisme, mais encore à l'adogmatisme ritschlien. Le livre est divisé en trois parties : Le concept de la foi, la genèse de la foi, et le contenu de la foi. La foi salutaire est nécessairement unie à l'espérance et à la charité. La genèse de la foi est conçue d'une manière franchement fidéiste, la raison ne pouvant prouver ni l'existence de Dieu, ni le fait de la révélation. La foi a pour objet principal le pardon que Dieu nous donne par Jésus-Christ. Son objet comprend aussi la transcendance et la personnalité divines, la création, le péché originel, la « divinité » de Jésus-Christ, — qui n'est pas entendue cependant conformément aux Conciles de Nicée et de Chalcédoine, — la Trinité, une doctrine de l'Église (visible à la fois et invisible), une doctrine des fins dernières, etc. M. Schaeder est un représentant bien connu de la théologie protestante à tendances conservatrices. Aussi son livre a-t-il, pour le théologien catholique, une réelle valeur d'information. Éd. DHANIS, S. I.

Mariologie.

L. J. L. M. de Gruyter. — *De beata Maria regina. Disquisitio positivo-speculativa.* s'Hertogenbosch, Teulings, 1934, (27 × 20 cm.), VIII-176 p. Prix : 3,90 florins.

On ne peut que féliciter le jeune docteur du Collège Angélique à Rome d'avoir abordé un sujet qui n'a guère été traité *ex professo* jusqu'à présent : quel est le sens et la portée du titre de reine que la tradition chrétienne nous autorise à donner à la Sainte Vierge Marie. L'auteur a d'emblée très heureusement fixé le schéma méthodique, suivant lequel toute étude de ce sujet devra se mouvoir. Il commence par analyser l'idée de royauté en général. Ensuite, puisque de toute façon la royauté de Marie sera une participation analogique de la royauté du Christ, il s'attache à déceler les éléments formels de celle-ci. Ce n'est qu'à la suite de ces considérations préliminaires qu'il aborde son sujet proprement dit. Après le dépouillement du dossier théologique (Écriture, enseignements pontificaux, conciles, Pères et théologiens) il met en avant les principes théologiques, qui commandent la royauté de Marie : elle est la très digne Mère de Dieu, elle est la nouvelle Ève. Il s'en suit incontestablement qu'elle est reine en un double sens, en tant qu'elle est la mère du Christ-Roi et en tant qu'elle excelle en perfection et en dignité au-dessus de toute pure créature. Peut-on aller plus loin et dire qu'elle est reine aussi au sens propre et formel du mot? L'auteur le pense, en s'appuyant sur la définition suivante de la royauté : « *munus ordinandi unius multitudinem societatis perfectae in finem communem* » (p. 144). Or cette fonction Marie l'exerce comme médiatrice de toutes les grâces. On pourrait cependant se demander si cette mineure ne comporte pas une atténuation de la notion de royauté, d'où seraient indûment éliminés des éléments très importants, sinon formels, à savoir le caractère souverainement indépendant et auctoritatif avec lequel le *supremus moderator societatis* est communément censé exercer cette fonction. L'auteur certes ne prétend pas avoir dit le dernier mot en la matière, et il faut espérer que la riche documentation qu'il a réunie dans son beau volume attirera l'attention des théologiens sur cette question et les aidera à mettre encore mieux au point la portée théologique de la prérogative royale de Marie.

E. Druwé, s. i.

M. M. Desmarais, O. P. — *Saint Albert le Grand, docteur de la médiation mariale.* Coll. Publications de l'institut d'études médiévales d'Ottawa. Vol. IV. Paris, Vrin, 1935, (25 × 17 cm.), 172 p.

Une robuste thèse de théologie; présentée à l'*Angelico* de Rome, elle valut à son auteur le titre de docteur. Il serait superflu d'en faire remarquer l'actualité; elle touche au point focal des controverses mariologiques d'aujourd'hui. Elle forme un tout lumineux, est méthodiquement conduite et vigoureusement charpentée; surtout elle est « faite sur pièces »; qualités d'autant plus méritoires que l'auteur a dû « dégager » ses conclusions d'une multitude de textes, disséminés çà et là dans l'œuvre mariale considérable

et, du point de vue spéculatif, de valeur assez inégale (théologie, exégèse, sermons) du docteur universel. Ne vous attendez pas à trouver chez lui soit un traité spécial sur la médiation de Notre-Dame, soit « un exposé organique de cette doctrine ». Cette lacune n'a pas empêché le P. Desmarais d'aboutir à des conclusions aussi nettes qu'on les pouvait souhaiter. Tout en rejetant l'Immaculée-Conception, saint Albert attribue à la Vierge la place (*media*) et le rôle (*via*) de Médiatrice relativement universelle (quoad omnes, ipsa excepta), secondaire toutefois (sub Christo) et n'agissant que par mode de mérite et de suffrage, médiation donc d'intercession efficace. La grâce excellente de Marie (gratia plena), sa dignité unique, sa coopération à l'Incarnation, à la Passion du Sauveur la firent à la fois capable et digne de cette fonction toute de miséricorde : Est Roi ou Reine de Miséricorde celui ou celle auxquels est commis le « *Regnum misericordiae* », tout comme est roi ou reine de France celui ou celle « cuius est Regnum Franciae ». Albert affirme carrément : Gratiae « *omnes ad numerum* » *transeunt per ipsius* (Mariae) *manum*. Elle est « *thesauraria Christi* ».

Un des chapitres les plus suggestifs, au point de vue de la méthode d'Albert, est celui où le P. Desmarais, suivant pour ainsi dire à la piste la piété tendre et ingénue du grand Docteur envers la Vierge, découvre la doctrine de la Médiation, sous les emblèmes et les symboles de Marie. C'est un beau spécimen de la « Théologie affective »: la technique conceptuelle s'y échauffe intérieurement au feu doux de la dévotion. Est-ce une perte ? Le P. Chenu ne le pense pas. Dans la préface qu'il a bien voulu écrire, pour présenter la thèse de son jeune confrère, il attire notre attention sur « la cohérence des phénomènes de culture »; l'union de la spéculation théologique et du sentiment religieux, spécialement en terre chrétienne, lui paraît un exemple topique de cette cohérence. Il y a dans cette préface des vues neuves mais justes et de nature à nous débarrasser d'un préjugé. Franchement, nous n'aurions que très peu de chose à critiquer dans ce solide morceau de théologie mariale : quelques fautes dans les citations latines; à la p. 120, nous voyons mentionné « Saint Sophronie » de Jérusalem. Ne dit-on pas plus habituellement : Saint Sophrone ? A la p. 126 figure dans un texte d'Albert un substantif qui semble avoir intrigué le P. Desmarais, car il le fait suivre d'un point d'interrogation. La Vierge y est appelée : efficax tyriaca (?) contre le venin du serpent infernal. Nul doute à avoir : il s'agit de la « Thériaque » l'antidote fameux, depuis Galien, contre la morsure des reptiles venimeux. Cela cadre merveilleusement avec le contexte; puis saint Albert, en naturaliste qu'il était, n'ignore rien des vertus de ce spécifique; il le mentionne au moins cinq fois dans son « *De Animalibus Libri XXVII* », nommément lorsqu'il parle du « tyrus » que son éditeur Stadler identifie avec le « Tropidonotus natrix ». L'Histoire naturelle contribuant à glorifier Notre-Dame ! Cohérence des phénomènes de culture, toute naturelle chez un saint qui fut un grand savant, savant jusqu'à passer pour mage ! J'allais oublier de signaler la précieuse « Bibliographie » qui accompagne la thèse. Si l'une et l'autre augmentent notre savoir, la dernière fait mieux encore; elle fournit une nourriture substantielle à notre dévotion mariale. A ce titre, il faut la recommander non seule-

ment aux théologiens de profession mais aux prédicateurs qui y trouveront toute prête la matière de plus d'un sermon aussi solide que dévot.

F. JANSEN, S. I.

M. A. Genevois, O. P. — *Bible mariale et mariologie de saint Albert le Grand.* Coll. « Études mariales ». Saint-Maximin (Var) Études mariales, 1935, (25 × 17 cm.), 200 p.

Il n'est pas question de la « Biblia Mariana », attribuée parfois — à tort — à saint Albert, mais de la mariologie authentique du saint Docteur. Pour en faire un exposé « aussi objectif que possible », sans « faire entrer sa pensée dans les schèmes de notre théologie moderne », le R. P. Genevois a cru ne pouvoir mieux faire que de prendre la Bible comme cadre. Il parcourt donc un à un les saints livres et, relevant au fur et à mesure tous les textes que saint Albert a appliqués à la Sainte Vierge, esquisse le commentaire qu'il en fait, en s'appuyant sur des références, parfois nombreuses, aux œuvres en grande partie inédites. L'introduction nous renseigne sur les écrits mariologiques de saint Albert et examine la valeur théologique de ces citations scripturaires. Indispensable pour l'étude de la mariologie albertinienne, ce consciencieux ouvrage constitue aussi un précieux inventaire des sources scripturaires de la mariologie médiévale, et pourrait servir de base à une enquête, dans les commentaires, sur ses sources patristiques. Il inaugure dignement la collection d' « Études Mariales ». E. DRUWÉ, S. I.

Cl. Dillenschneider. — *La mariologie de saint Alphonse de Liguori. Sources et synthèse doctrinale.* Coll. Studia Friburgensia, Paris, Vrin, 1934, (24 × 16 cm), VIII-308 p.

L'auteur a publié en 1931, dans la même collection, une étude historique sur la mariologie de saint Alphonse, dont on a fait ici même un compte-rendu élogieux (1932, p. 657). Le présent ouvrage complète heureusement ce travail. Il s'ouvre par une courte étude sur les sources de la doctrine mariale du saint Docteur (p. 2-47) : Écriture et apocryphes, tradition, révélations privées et récits merveilleux. Signalons surtout les remarques pénétrantes sur le rôle du sens chrétien (p. 32-38). L'auteur dégage ensuite la synthèse doctrinale renfermée dans les œuvres mariales de saint Alphonse, en s'attachant principalement, comme de droit, aux *Glorie di Maria.* Comme on n'y trouve nulle part un exposé systématique, le R. P. a bien fait de renoncer à la méthode analytique. S'inspirant des principes mêmes du saint, il groupe les données alphonsiennes sous les chefs suivants : la double mission de Marie : maternité divine (p. 63-107), médiation (p. 111-195), ses privilèges (p. 212-285), son culte (p. 286-290). Relevons comme spécialement intéressante l'étude critique des axiomes théologiques réglant les perfections de Marie (p. 196-209). Tous ces enseignements sont replacés d'une main sûre dans leur cadre historique, ainsi que les interprétations auxquelles ils ont donné lieu et leurs répercussions jusque dans les controverses contemporaines. Aucune publication, tant soit peu importante, n'a échappé à l'auteur. A la lecture de ce

bel ouvrage, ceux mêmes que la *forme* des *Glorie* aurait jusqu'ici rebutés, se prendront à admirer le riche *fond* de la mariologie alphonsienne.

E. Druwé, s. i.

P. Monsabré, O. P. — *La Vierge Marie. Principaux extraits de ses œuvres, rassemblés par J. Chapeau.* Paris, Lethielleux, 1934, (19 × 12 cm.), VIII-220 p. Prix : 12 frs.

Les prédicateurs, les fidèles en quête d'une lecture substantielle pour le mois de Marie seront heureux de trouver réunies dans ce volume les plus belles pages de l'orateur de Notre-Dame sur la Sainte Vierge, groupées sous ces trois divisions : Les grandeurs de Marie — La prière à la Vierge (Mystères du Rosaire) — Son culte universel. E. Druwé, s. i.

ÉCRITURE SAINTE

Nouveau Testament.

Dictionnaire de la Bible. Supplément. Fascicules XI-XII. Eucharistie-Foi. Paris, Letouzey, 1934, (28 × 20 cm.), 190 p., 288 p.

Le fascicule XI du Supplément du Dictionnaire de la Bible en termine le II^e^ volume; en voici les articles principaux : étude vigoureuse et remarquablement documentée de J. Coppens sur les origines de l'Eucharistie; discussion judicieuse et modérée de L. Pirot sur les décisions de la Commission biblique relatives aux Évangiles (discussion parfois légèrement « apologétique » plutôt qu'historique, par exemple col. 1224 : hypothèse sur les rapports de Luc et de Marc; col 1240 à propos d'Irénée) ; exposé très clair par L. Marchal de la question des origines de l'épiscopat monarchique : cette origine n'est pas à chercher dans le corps des presbyteri-episcopi ; ceux-ci ne seraient que de simples prêtres; au temps des apôtres n'apparaîtraient, à côté d'eux, comme vrais évêques, que certains délégués tels que Tite, Timothée, etc. ou les évêques des sept villes de l'Apocalypse. Le regretté P. Mallon était spécialement désigné par son livre : « Les Hébreux en Egypte » pour traiter de l'Exode. Il le fait brièvement et solidement, sur la base des recherches récentes, en rectifiant à l'occasion ou précisant ses positions précédentes.

Le fascicule XII, qui ouvre le III^e^ volume, semble montrer que la méthode adoptée de laisser pleine liberté de développement aux collaborateurs — excessive à notre avis — se maintiendra jusqu'au bout; ce premier fascicule est rempli presque entièrement par un seul article « Expiation » du P. Médebielle (col. 1-262), qui eût pu, certes, être condensé et abrégé, mais qui est érudit et solide, sensiblement supérieur, nous semble-t-il, à la thèse de l'auteur publiée en 1924 sur le même sujet (cf. *N. R. Th.*, 1925, p. 342). Suivent de brèves études sur l'extrême-onction (d'Alès) et le groupe des manuscrits de Ferrar (Botte) ; ensuite commence un important article sur la foi, qui prendra sans doute une large part de fascicule prochain.

J. Levie, s. i.

***G. Kittel.** *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Band II. Lieferungen 1-14, Bogen 1-60.* Stuttgart, Kohlhammer, 1933-1935, (31 × 22 cm.), XII-960 p. Prix : 2,90 Mk. chacun des 14 fascicules.

Dans nos deux comptes rendus précédents (*N. R. Th.*, 1932, p. 746 et 1933, p. 933), nous avons exposé le but, le caractère, la méthode de ce nouveau dictionnaire protestant de théologie du Nouveau Testament, nous en avons dit les réelles qualités et analysé les principaux articles du I volume (α-γ). Le second volume va de δ à η inclusivement et comprend quatorze fascicules, aussi solides et richement documentés que les précédents. On y trouve maints articles dont l'intérêt théologique est évident, comme par exemple δαίμων, διάβολος, διαθήκη, δικαιόω et dérivés, δόξα, δύναμις, εἰρήνη, ἐλπίς, ἐπίσκοπος, εὐαγγέλιον, etc. Le caractère modéré du dictionnaire se maintient; les exégètes catholiques sont souvent cités, plus souvent que dans le I^er^ volume. Évidemment le point de vue n'est pas le nôtre et il y aurait plus d'une réserve à faire; nous nuancerions autrement le sens du mot δικαιόω et de ses dérivés et nous n'aurions pas traité en une page le concept de παράδοσις. Mais l'ouvrage, unique en son genre, s'avère désormais indispensable à tous les exégètes. Dans chaque article les auteurs s'efforcent de joindre une documentation très étendue (entre autres par l'exposé des diverses solutions) avec des conclusions personnelles très nettes : si donc on ne parvient pas toujours à partager les convictions de l'auteur, on connaîtra par lui les principaux avis existants. A titre d'exemples, glanons au hasard quelques conclusions exégétiques intéressantes : dans *Eph.* IV, 26, et *1 Tim.* III, 6, on interprète διάβολος du « diable » et non d'un calomniateur humain; on n'admet comme sens de διαθήκη ni celui d' « alliance », ni celui de « testament » : la signification essentielle serait : « die Verfügung Gottes, die machtvolle Kundgebung des souveränen Willens Gottes in der Geschichte, durch die er das Verhältnis zwischen sich und den Menschen gemäss seiner Heilsabsicht gestaltet, die autoritative göttliche Verordnung (Stiftung), die eine entsprechende Ordnung der Dinge herbeiführt (p. 137) »; dans l'interprétation d'ἐπιούσιος de Mt VI, 11, et Lc XI, 3, après une minutieuse discussion de toutes les exégèses proposées, on choisit « nécessaire » : « donne-nous aujourd'hui (de jour en jour) le pain *dont nous avons besoin* »; dans *Lc*, II, 14, on se rallie au génitif εὐδοκίας qu'on interprète de la bienveillance gratuite de Dieu, etc. L'éditeur semble ne pas avoir marchandé la place aux auteurs; les études peuvent donc être amples et approfondies. J. LEVIE, S. I.

J. Bonsirven, S. I. *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ. Sa théologie. I-II.* Coll. Bibliothèque de théologie historique. Paris, Beauchesne, 1934-1935, (24 × 15 cm.), XXXVIII-554 p., 512 p. Prix : 140 frs.

J. Bonsirven, S. I. *Les idées juives au temps de Notre-Seigneur.* Coll. Bibliothèque catholique des Sciences religieuses. Paris, Bloud et Gay, 1934. (19 × 12 cm.), 220 p. Prix : 12 frs.

Notre-Seigneur a parlé à des Juifs de Palestine en fonction de leurs idées

religieuses; les apôtres, saint Paul comme les douze, ont été élevés dans le milieu de pensée du judaïsme palestinien. L'histoire des origines chrétiennes ne peut donc ignorer cet ensemble de croyances, d'espérances, de jugements dogmatiques et moraux que professaient — avec des nuances multiples — les Juifs contemporains du Christ. Il semblerait dès lors qu'une synthèse de la théologie juive du Ier siècle eût dû être une des premières tâches de l'exégèse critique du Nouveau Testament dès les débuts du XIXe siècle, d'autant plus qu'aux siècles précédents des savants tels que Lightfoot, Buxtorf, Meuschen, Wettstein, Schöttgen avaient frayé la voie. Il n'en fut rien cependant, et, à part quelques tentatives isolées au cours du XIXe siècle (signalons par exemple Beelen dans notre pays), ce n'est guère que depuis 1900 que l'attention des exégètes chrétiens s'est portée, de plus en plus vive, sur les documents juifs qui expriment cette théologie. Cette grave omission prétendait se justifier par deux excuses principales : d'abord l'étendue, l'obscurité et la pauvreté d'idées de la littérature juive extra-biblique; ensuite la date tardive d'un grand nombre de ces écrits, par exemple de la double compilation talmudique (Ve et VIIe siècle) et même de la Michna, (fin du IIe ou début du IIIe siècle) : de quel droit conclure de ces textes récents à l'état des idées du Ier siècle?

Depuis 1900, un revirement sensible s'est produit. Les textes juifs sont peu à peu publiés en éditions plus critiques, souvent avec traduction (cfr par exemple le Talmud de Babylone de Goldschmidt, la Michna de Beer et Holtzmann, et depuis 1933 la Tosefta de G. Kittel, A. Marmorstein, et H. Rengstorf, etc. outre la fameuse collection récente de parallèles talmudiques du N. T. de Strack et Billerbeck). Des études systématiques, des synthèses partielles ont été entreprises, soit par des savants juifs (Abrahams, Büchler, Marmorstein, Montefiore, etc.), soit par des exégètes chrétiens (P. Fiebig, G. Kittel, J. Lagrange, A. Schlatter, P. Volz, etc.). Des synthèses plus générales ont été tentées par des exégètes protestants : par Weber (1897; travail très méritoire, aujourd'hui insuffisant), par Bousset (Ire éd. 1903; 3e peu remaniée — par Gressmann — en 1926), enfin, tout récemment par G. Foot Moore (1927 suiv., en 3 volumes, ouvrage remarquable) (1).

Le « *Judaïsme palestinien* » du P. Bonsirven ne se présente pas seulement comme la première synthèse catholique de la théologie juive du Ier siècle; il prend d'emblée, à côté de Foot Moore, une toute première place dans la littérature des trente dernières années consacrée à ce sujet. Le Père le doit sans doute à ce qu'il a pu profiter des progrès sérieux réalisés depuis 1900; mais il le doit surtout à son commerce personnel prolongé, incessant, direct avec les écrits juifs eux-mêmes. C'est dès 1906-1910, lors de ses études bibliques à Rome, qu'il choisit la littérature rabbinique comme champ principal de ses recherches; un important travail de plus de 500 p. sur l'*Eschatologie juive du Ier siècle* fut le fruit de ces premières années de

(1) L'excellent ouvrage du P. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, 1931, a un objet plus général et ne peut être considéré comme une synthèse de la théologie des écrits rabbiniques, fondée directement sur les sources.

labeur; ce fut sans doute comme l'ébauche de ce qui forme la seconde partie du volume I du *Judaïsme palestinien*. C'est aux mêmes études que se consacre activement depuis plusieurs années le professeur d'Écriture Sainte d'Enghien. Il ne fallait pas un moindre labeur pour résoudre la première difficulté de ce domaine d'études : l'étendue et l'obscurité de la littérature rabbinique.

Mais comment résoudre la seconde difficulté signalée plus haut, provenant de la date tardive de la plupart de ces documents littéraires? Voici les principes proposés par le P. Bonsirven. D'abord, c'est dans la littérature rabbinique (plus que dans les écrits apocalyptiques, ou chez Philon et Josèphe) que l'auteur cherche l'expression la plus authentique de la pensée du Judaïsme *normatif*. Posant ensuite en thèse, aujourd'hui établie, la fixité dogmatique du Judaïsme, le caractère traditionnel de ses idées religieuses, il croit pouvoir fonder sans crainte ses conclusions sur les *écrits* rédigés à la fin du IIe ou au début du IIIe siècle (Michna, Tosephta et midraschim juridiques), ainsi que sur les *sentences* orales attribuées à des docteurs *tannaïtes* déterminés (deux premiers siècles) ou du moins à l'époque tannaïte; à deux conditions toutefois : 1° qu'il ne s'agisse pas d'un avis isolé, unique dans l'ensemble de cette littérature; 2° que l'idée exprimée par un faisceau de textes concordants du IIe siècle puisse se révéler traditionnelle et ancienne par quelque indice significatif soit dans les écrits de l'Ancien Testament ou du Nouveau Testament, soit dans Philon, Josèphe ou les apocryphes de l'Ancien Testament.

La méthode est très judicieuse; l'application pourra être parfois plus difficile, une étude plus approfondie de telle ou telle idée théologiqne pourra préciser et nuancer certaines conclusions partielles du P. Bonsirven. C'est un des immenses services que rend semblable ouvrage d'offrir un point de départ facile et sûr à tous ceux qui voudront travailler après lui et avec lui dans le domaine qu'il a défriché : travail nécessaire et fécond. L'apologiste lui demandera (en feuilletant les excellentes tables) ce qu'ont pensé les Juifs du Ier siècle de la signification et de la valeur du *miracle*, du caractère de la *foi*, de la notion exacte de *prophétie*, etc. ; le théologien dogmatique l'interrogera sur les notions de *grâce*, de *péché* (personnel ou originel), de *rédemption*, de *sacrement*, etc. Et chacune de ces notions peut faire l'objet d'études nouvelles plus spéciales.

Ces indications montrent suffisamment que le remarquable livre du P. Bonsirven rendra à la théologie catholique un service analogue à celui qu'a rendu et que rend toujours la *Théologie de saint Paul* du P. Prat, parue dans la même collection. Le premier volume (Théologie dogmatique) comprend deux grandes parties : 1° Dieu, ses attributs, présences divines et hypostases; son alliance avec son peuple, le peuple de Dieu; sa révélation (la Tora); ses anges. 2° Eschatologie : fins dernières individuelles et universelles; Messianisme; résurrection et rétributions éternelles. Le second volume (Théologie morale; vie morale et religieuse) comprend quatre parties : Morale fondamentale; Devoirs religieux; Devoirs envers le prochain : Justice et Charité; Perfection de l'individu. Nous regrettons de ne pouvoir, en ce compte rendu déjà si long, nous étendre sur le contenu de ces deux volumes. Nos lecteurs se rappellent du reste suffisamment l'excellent article du P. Bon-

sirven : *Les espérances messianiques en Palestine au temps de Jésus-Christ* (*N. R. Th.*, 1934, p. 113 et 250).

A peu près en même temps que le premier volume du *Judaïsme palestinien*, paraissait dans la *Bibliothèque catholique des Sciences religieuses* un exposé de haute vulgarisation « *Les idées juives au temps de Notre-Seigneur* ». On aurait tort de le considérer comme un simple abrégé. Si le fond est commun aux deux ouvrages et le plan en partie semblable, on constate que l'auteur a rédigé celui-ci indépendamment, en s'adaptant avec souplesse et *con amore* au public nouveau, plus étendu, qu'il a en vue. Même les exégètes qui voudront étudier attentivement les deux tomes de l'œuvre technique auront intérêt à lire d'abord lentement les 200 pages, riches et suggestives, de ce petit volume; elles seront la meilleure des introductions, en même temps qu'un guide sûr et attachant. J. Levie, s. i.

P. Volz. *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter.* 2e éd., Tubingue, Mohr, 1934, (25 × 18 cm.), xvi-458 p. Prix : 21 Mk.

Lorsque, en 1903, M. Paul Volz publia son livre « *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba* », le problème eschatologique venait, dans l'exégèse du Nouveau Testament, de passer à l'avant-plan de la recherche. En 1900 avait paru la deuxième édition de « *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* » de J. Weiss, en 1901 le « *Messiasgeheimnis in den Evangelien* » de Wrede et le « *Messianitäts-und Leidensgeheimnis* » d'A. Schweitzer. Allaient suivre en 1906 « *Von Reimarus zu Wrede* » d'A. Schweitzer et en 1907 les « *Évangiles synoptiques* » d'Alfred Loisy. Les noms principaux de l'école eschatologique ! En essayant à ce moment de composer la première synthèse de l'enseignement juif, contemporain de Jésus, sur l'eschatologie, M. Volz avait choisi un sujet éminemment actuel, et son livre, fruit d'une étude très consciencieuse, fut accueilli avec grands éloges par la critique. L'auteur n'avait pas visé à retrouver et à *expliquer*, soit par l'évolution interne soit par des influences d'autres religions, le *développement historique* et chronologique des idées eschatologiques juives; il avait voulu seulement en présenter un exposé systématique, une sorte de *répertoire* (Nachschlagewerk, p. 3), aussi *complet* et aussi *objectif* que possible. Trois grandes parties divisaient l'ouvrage : d'abord une étude analytique des documents utilisés depuis l'Apocalypse de Daniel, datée par Volz de l'époque macchabéenne, jusqu'aux traditions rabbiniques attestées au début du IIe siècle chrétien. Ensuite un exposé des grandes lignes de la conception eschatologique juive; M. Volz en même temps y marquait ce qu'il juge être la direction générale de l'évolution des idées eschatologiques juives : « Entwicklung vom *altisraelitisch nationalen* charakter zum *universellen, übernationalen, übernatürlichen* ». Enfin une description systématique des divers actes et états de choses qui constituent la fin des temps d'après les Juifs (dates et circonstances de la fin, Messie, résurrection, jugement, monde nouveau, etc.)

Après plus dn 30 ans le livre reparaît. Le nouveau titre, mieux choisi du reste que l'ancien, n'indique pas une refonte complète. L'ouvrage est resté semblable à lui-même : même plan, même texte, mêmes paragraphes sauf

quelques additions et plusieurs heureuses transpositions en vue d'une logique plus rigoureuse, ou pour éviter des redites; p. ex. deux paragraphes consacrés jadis à la résurrection (§ 26 et 36) sont réunis en un seul (§ 37, p. 229); la « manifestation du règne de Dieu » est avec raison placée dans les débuts de la troisième partie (§ 33 du livre au lieu de § 42), avant les traits plus particuliers sur le Messie, le jugement etc. Mais les modifications de détail sont fréquentes; ce seront des insertions de documents nouvellement découverts ou récemment signalés à l'attention; par exemple : p. 14-16 l'écrit de Damas; p. 53 la prière Abinu Malkenu; p. 62 l'eschatologie samaritaine d'après les travaux de Gaster, etc. Ce seront certaines précisions ou nuances apportées à des opinions d'autrefois; p. ex., p. 12-13 l'interprétation du Fils d'homme de *Daniel* VII, 13 est plus nuancée que dans la première édition, tout en restant au fond semblable. Ce seront, de-ci de-là, un exemple nouveau, une référence à un ouvrage récent, une correction de style, qui manifestent le soin de la révision. L'index (Sachregister) est sensiblement plus complet qu'en 1903. J. LEVIE, S. I.

***H. J. Bardsley.** *Reconstructions of Early Christian Documents. Vol. I.* Londres, S. P. C. K., 1935, (22 × 14 cm.), 454 p. Prix : 15 sh.

Le goût des « reconstructions littéraires » d'ouvrages perdus et des découvertes de « couches successives » dans les ouvrages existants semble passer de mode de plus en plus. On perçoit mieux aujourd'hui qu'une hypothèse ingénieuse n'est pas une conclusion démontrée et que les élaborations philologiques d'un exégète contemporain ne peuvent être légitimement « réalisées » dans l'histoire d'il y a vingt siècles au seul titre de leur accord avec notre psychologie actuelle. M. Bardsley nous ramène audacieusement aux témérités critiques d'avant-guerre. Il refait toute l'histoire de la littérature chrétienne du premier siècle, surtout des évangiles synoptiques et des écrits apocryphes. Il sait par exemple « that almost all (Apocrypha) derive from excerpts made by Hegesippus from the primary Apocrypha, which largely derived from the Preaching of Peter (c. A. D. 90) and Streeter's M (c. A. D. 39). The Preaching of Peter and Acts derived in common from two Markan Acts, reconstructions of which cover every section of Acts I-XV ». C'est en vain que vous chercherez des preuves historiques de ces affirmations et d'autres semblables. Des hypothèses, des suppositions, des schèmes livresques; aucun effort vraiment critique pour obtenir le contact avec le réel. Livre fantaisiste d'un amateur. J. LEVIE, S. I.

D. Plooij et C. A. Phillips. *The Liège Diatessaron. Part I-IV.* English Translation of the Dutch Text by A. J. Barnouw. Amsterdam, N. V. Noord-Hollandsche Uitgevers-maatschappij, 1929-1935, (27 × 19 cm.), X-384 p.

On sait le rôle important qu'a joué, dans l'histoire des versions syriaques des évangiles, l'harmonie évangélique composée par Tatien dans la seconde moitié du deuxième siècle, le *Diatessaron.* Complètement disparu sous l'énergique pression de Rabbulas d'Edesse, le Diatessaron syriaque ne nous

est plus accessible que dans les citations de saint Ephrem, dans le Diatessaron arabe (éd. Ciasca) et dans le Codex Fuldensis latin (Victor de Capoue).

On connaissait depuis longtemps, comme document intéressant de l'ancienne langue néerlandaise, l' « harmonie évangélique » flamande conservée dans un manuscrit du XIVe siècle de l'université de Liége (éditée en 1835 par G. J. Meijer et en 1895 par J. Bergsma avec les variantes du manuscrit de Stuttgart et de celui de Cambridge); mais du point de vue biblique on ne l'avait jamais jugée digne d'attention. En deux dissertations publiées en 1923 et 1925, un savant hollandais, M. Plooij crut pouvoir lui attribuer une place d'honneur parmi les documents qui devaient aider à fixer le texte du Nouveau Testament. Cette concordance évangélique serait d'après lui traduite d'une très ancienne harmonie évangélique latine (perdue), datant des environs de l'an 200 et traduite elle-même directement du Diatessaron syriaque; cette ancienne version latine des quatre évangiles en un seul aurait exercé sur l'évolution de la Bible latine une influence analogue à celle qu'a certainement exercée sur les versions syriaques le Diatessaron de Tatien. Quant à l'existence d'un Diatessaron grec, antérieur au Diatessaron syriaque, M. Plooij en 1931 (cf. Préface, p. VI) n'y croyait guère, et, sur ce point, s'est trouvé bientôt contredit par la découverte, en 1933, à Doura-Europos d'un fragment de parchemin, contenant un passage d'une harmonie évangélique en grec, clairement apparenté à notre Diatessaron (cf. *Revue biblique*, 1935, p. 321); cette trouvaille, du reste, n'infirme en rien les points essentiels de sa thèse.

Les conclusions de M. Plooij ont été adoptées entièrement par J. Rendel Harris en Angleterre, en partie par H.-J. Vogels en Allemagne; d'autres comme Jülicher, le P. Lagrange leur sont nettement défavorables.

Le meilleur moyen de faire la lumière était de donner une édition critique du Diatessaron de Liége; entreprise sous les auspices de l'Académie royale des Sciences d'Amsterdam, celle-ci est réalisée avec une attention et une compétence remarquables; au texte néerlandais est jointe une traduction anglaise, aussi littérale que possible, due à A. J. Barnouw; en dessous un apparat critique très riche fournit les variantes des citations de saint Ephrem, du Diatessaron arabe, du Codex Fuldensis, et même, à l'occasion, certaines variantes utiles du texte évangélique grec; cet apparat critique est l'œuvre commune de M. Plooij et de M. C. A. Phillips. La présentation typographique est de première valeur. L'édition progresse lentement; le premier fascicule est de 1929, le quatrième de 1935; la moitié du manuscrit reste encore à publier. Quand l'œuvre sera achevée, les questions intéressantes soulevées par M. Plooij pourront faire l'objet des discussions approfondies, appuyées sur une connaissance complète de la documentation. J. Levie, s. i.

J. M. Vosté, O. P. *Studia theologiae biblicae Novi Testamenti. II. De baptismo, tentatione et transfiguratione Iesu.* Rome, Collegio Angelico, 1934, (24 × 16 cm.), 178 p. Prix : 12,50 lires.

Trois études approfondies, selon la méthode habituelle du P. Vosté, consacrées au *baptême* de Jésus, à la *tentation*, à la *transfiguration*. Critique textuelle et littéraire, exégèse, théologie interviennent successivement dans la

recherche, par exemple pour le baptême de Jésus : commentaire et interprétation; comparaison des textes quant à la question synoptique; baptême de Jésus dans les évangiles apocryphes; réfutation des hypothèses critiques attribuant à la vision de Jésus au baptême le fondement de sa conscience messianique; baptême de Jésus et histoire des religions; sens du baptême dans l'œuvre messianique de Jésus; doctrine théologique du baptême de Jésus selon saint Thomas; bibliographie. Même méthode judicieuse bien informée dans les deux questions suivantes. Deux remarques de détail : dans l'étude de la réalité physique ou du caractère spirituel de la tentation (p. 70-75) nous aurions voulu une discussion plus serrée, moins éclectique. La comparaison des textes synoptiques, p. 15, 67, 128-130 nous semble trop rapide, surtout quant au baptême où, nous paraît-il, deux traditions se manifestent nettement, celle de Marc d'une part, celle qui fait le fond de Matthieu et de Luc d'autre part; il eût été utile d'examiner les combinaisons possibles de ces deux influences dans l'évangile grec de Matthieu. Si, p. 130, le P. Vosté admet que l'évangile grec de Matthieu dépend de Marc, quant à la forme littéraire au moins, ne doit-il pas envisager les applications possibles de cette hypothèse quant au récit du baptême de Jésus? — Ce travail du P. Vosté fait partie d'une série : « Studia theologiae biblicae Novi Testamenti » dont le premier fascicule traitait : « De conceptione virginali Jesu Christi »; elle rendra service aux professeurs de théologie, aussi bien qu'aux professeurs d'Écriture Sainte. J. Levie, s. i.

B. Lanwer, M. S. C. *Die Grundgedanken der Bergpredigt auf dem Hintergrunde des Alten Testamentes und Spätjudentums (Mt. 5).* Hiltrup, Herz-Jesu-Missionshaus, 1934, (24×16 cm.), xii-244 p.

On aurait grand tort, en appréciant ce livre, de se laisser rebuter soit par la typographie assez médiocre, due à l'honorable pauvreté d'une Congrégation missionnaire, soit par certaines maladresses de présentation (par exemple renvoi de toutes les notes à la fin du volume, mélange des références avec le texte, etc.). En fait cette disssertation, composée pour l'obtention du doctorat en théologie, manifeste d'emblée un exégète de valeur et fournit une documentation précieuse pour l'interprétation du chapitre V de saint Matthieu.

L'auteur s'est proposé d'étudier la première partie du sermon sur la montagne en fonction de l'Ancien Testament et de la doctrine du Judaïsme contemporain : quelle est, dans cette prédicatien de Jésus, la *part de la tradition?* où est précisément la *nouveauté*, l'*originalité* de son enseignement? A cet effet le P. Lanwer a dépouillé avec le plus grand soin l'abondante littérature consacrée depuis trente ans à la théologie juive du 1er siècle, depuis les travaux de W. Bousset jusqu'à ceux de G. Kittel, C. J. Montefiore, G. Foot Moore, H. Windisch, etc.; il a consulté attentivement les divers commentaires du sermon sur la montagne; comment a-t-il pu ignorer l'article de C. W. Votaw dans le Ve volume du *Dictionary of the Bible* (Hastings), qui est probablement une des meilleures études écrites sur ce sermon par un exégète protestant?

Dans son intéressante « Einleitung », le P. Lanwer analyse et juge les

travaux récents en même temps qu'il expose son point de vue et sa méthode. Dans le corps du travail, il s'est efforcé de joindre la discussion philologique et exégétique des textes à des essais de réflexion synthétique de caractère spéculatif et doctrinal. Visiblement l'auteur redoute l'erreur de méthode si fréquente qui consiste à déclarer une doctrine ancienne, commune, traditionnelle, parce qu'on a réussi à lui découvrir quelque part, en un texte isolé, un parallèle plus ou moins réussi; au delà des textes il veut découvrir l'*esprit* du Judaïsme antique, afin de le comparer avec l'*esprit* du sermon sur la montagne. Que cette excellente intention ait provoqué parfois un exposé assez touffu et plus d'une digression, que la synthèse entre la réflexion spéculative et l'analyse des faits ne soit pas toujours achevée, nous croyons pouvoir l'admettre. Mais la recherche ici présentée est à la fois si approfondie et si personnelle qu'elle nous semble ne pouvoir pas être négligée par les exégètes catholiques qui ont à interpréter le *Sermon sur la Montagne.* J. Levie, s. i.

***J. Jeremias.** *Die Abendmahlsworte Jesu.* Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1935, (24 × 16 cm.), 100 p. Prix : 4,50 Mk.

Dans cette étude bourrée de textes et qui veut être très précise, l'auteur défend *trois thèses* qui forment les trois chapitres de l'ouvrage : 1° La dernière Cène est un véritable repas pascal, qui a eu lieu à la date traditionnelle du soir du 14 nisan, conformément aux indications des synoptiques; saint Jean doit être ramené à cette date ou rectifié quand il s'en écarte; 2° La *formule* la plus rigoureusement historique des paroles de Jésus à la dernière Cène est celle de Mc XIV 22 et 24; 3° Sens de ces paroles : Jésus d'abord y affirme le caractère propitiatoire de sa mort : « sein Tod ist stellvertretendes, die Sünden sühnendes Sterben. Die Sühnkraft seines Sterbens gilt den πολλοί, der Völkerwelt. Auf Grund dieses Sühntodes nimmt Gott die Menschheit in den neuen Bund auf, in die Gemeinschaft des kommenden Gottesreichs ». Jésus ensuite fait *un don* aux siens; en prenant leur part de ce pain et de ce vin, — et chaque fois qu'ils participent à ce repas — ils ont part à la force propitiatoire de sa mort : « So gewiss sie das Brot essen, das Jesus ihnen bricht, und den Wein trinken, über dem er das Wort vom Bundesblut sprach, so gewiss gilt auch ihnen das « Für Euch » seines Sterbens und das « Mit Euch » der künftigen Abendmahlsgemeinschaft auf der verklärten Erde ». Bien qu'il reste une distance considérable entre cette dernière thèse de M. J. Jeremias et le dogme catholique de l'Eucharistie, plus d'un jalon de la déduction exégétique de l'auteur est posé à l'endroit exact où nous le poserions et le chemin qu'il suit pas à pas pourrait souvent être le nôtre; plus d'une fois il suffirait de retenir, comme hypothèse historique, que le Maître qui parle pourrait, parce qu'Homme-Dieu, dépasser telles limitations de temps et de pensée du milieu contemporain, pour que la conception eucharistique totale apparût historiquement plus vraisemblable que la conception restreinte à laquelle s'arrête l'auteur. Voilà pourquoi le travail de M. Jeremias nous semble d'un réel intérêt pour le théologien catholique.

J. Levie, s. i.

I. Beaufays, O. F. M. *L'Homme-Dieu.* 2e éd., Gembloux, Duculot, 1934, (19 × 12 cm.), XXIV-460 p.

A chaque nouvelle « Vie de Jésus » on demande instinctivement ce qu'elle veut offrir d'inédit, d'original, pourquoi elle vient prendre sa place auprès de tant d'autres qui l'ont précédée. Il ne faut pas lire longtemps « L'Homme-Dieu » du Père Beaufays pour pouvoir répondre à cette question; l'auteur a voulu présenter les récits évangéliques dans leur réalité concrète et vivante, les mettre sous nos yeux avec tous leurs détails expressifs, nous faire entendre les paroles des acteurs dans leur accent direct et leur saveur originale, sans périphrases qui les estompent. A dessein il se sert d'une langue nette, concise, moderne, familière; c'est « l'évangile parlé » devant un auditoire qu'on veut saisir vigoureusement, mettre en contact direct avec l'évangile. Nous n'oserions pas dire que l'auteur n'ait pas excédé par endroits et que la mise en scène ne soit pas devenue l'une ou l'autre fois trop familière, presque triviale. Peut-être aussi parfois vie et mouvement débordent-ils trop exclusivement dans des tableaux qu'on eût voulus plus intimes et plus délicats. Mais c'est là défaut passager d'une excellente qualité. Par ailleurs la science est solide; l'auteur connaît bien son sujet et s'est formé à l'école des meilleurs exégètes catholiques. Son long séjour en Orient lui a permis de donner un cadre vrai et pittoresque à son récit.

J. Levie, s. i.

* **E. Fleg.** *Jésus raconté par le Juif errant.* 8e éd., Paris, Gallimard, 1933, (19 × 12 cm.), 348 p. Prix : 15 frs.

« Le petit Franciscain m'avait montré, à droite de la porte, le rocher où s'endormirent Jacques, Jean et Pierre, puis, à quelques pas, auprès d'une colonne brisée, l'endroit où le Christ avait reçu le baiser de Judas. Maintenant, j'étais seul, dans le Jardin des Oliviers »... A ce moment le Juif errant, témoin douloureux en marche depuis vingt siècles, apparaît à l'auteur, qui est juif comme on le sait. Et dans un long récit, qui dresse les faits de l'Évangile sur l'arrière-plan de la vie et de la pensée juive et sous l'impression de 2000 ans d'histoire, il lui raconte la vie de Jésus, de la naissance au Calvaire et à la Résurrection, en un langage respectueux, tourmenté, amer, réaliste... Et quand il a fini, le Juif errant se demande ce que Jésus dirait aujourd'hui aux chrétiens : « Qu'avez-vous fait de mon royaume... de mes pauvres... de ma paix?... Vous avez écrasé le faible sous la force,... vous avez écrasé le pauvre sous l'or... vous avez écrasé le croyant sous les maux de ce monde »; ce que Jésus dirait aux Juifs : « Je vous avais répandus parmi les peuples pour que vous soyez entre eux un ciment. Mais, au lieu de les sceller l'un à l'autre, vous vous êtes accolés à leurs idoles, attouchés à leurs luxures, accouplés à leurs batailles ». Puis, appelant Juifs et chrétiens au repentir, le Juif errant demande à tous de crier avec lui : « Malheur à ceux qui fabriquent les armes,... qui bénissent les armes,... qui appellent aux armes;... heureux ceux qui refuseront les armes,... qui jetteront les armes,... qui mourront pour la paix ». Et l'auteur, ne se décidant pas à le suivre, entend de loin son cri qui se perd dans la ville : « Heureux ceux qui mourront pour la paix; ils verront Dieu ».

J. Levie, s. i.

P. C. Boylan, M. A. *St. Paul's Epistle to the Romans. Translation and Commentary.* Dublin, Gill and Son, 1934, (24 × 16 cm.), XXXVIII-306 p. Prix : 17,6 sh.

Commentaire scolaire de l'épître aux Romains, visant surtout à faire comprendre la pensée de saint Paul, à marquer la suite des idées et à justifier les interprétations adoptées. Les nombreuses divisions et subdivisions du développement, la grande clarté de l'exposition, l'explication abondante en même temps que précise révèlent le souci pédagogique principal : le commentaire a été longtemps enseigné avant d'être écrit. On peut regretter qu'il soit resté assez analytique et que l'auteur n'ait pas cherché à synthétiser à l'occasion les divers aspects de la théologie de saint Paul qui se présentaient à son étude. En général, les énumérations et discussions d'avis d'exégètes, avec exposé du pour et du contre, sont évitées, aussi bien que les recherches strictement philologiques. Lucide, réfléchi, fondé sur l'étude des meilleurs travaux catholiques, ce commentaire sera utile aux étudiants en théologie de langue anglaise auxquels il est avant tout destiné. Le prix en est malheureusement fort élevé, ce qu'explique, sans l'excuser complètement, la présentation typographique très soignée.

J. Levie, s. i.

THÉOLOGIE HISTORIQUE

Moyen âge et temps modernes.

J. Rivière. — *Le dogme de la Rédemption au début du moyen âge.* Coll. Bibliothèque thomiste. Vol XIX. Paris, Vrin, 1934, (25 × 16 cm.), XII-516 p. Prix : 50 frs.

Le nouveau volume du professeur de Strasbourg, issu d'un certain nombre d'articles dirigés jadis contre M. Turmel (H. Gallerand), n'est pas la simple reproduction de ces études. Il a revu son travail, l'a complété et, moyennant l'heureux rejet de quelques sections en appendices, est arrivé à nous donner un livre qui n'a pas perdu sans doute toute allure polémique, mais qui a de l'unité, comme on peut en juger par le tableau suivant du contenu : la persistance de l'ancienne théologie (p. 5), avec le droit du démon et la loi de la justice, l'application de cette justice, le démon dans l'ensemble du plan divin, ce sont les idées déjà présentées par son auteur dans les pages toujours estimées de l'*Histoire du dogme de la Rédemption*, mais précisées ici et développées. La deuxième partie (p. 63) est consacrée aux voies nouvelles, c'est-à-dire à saint Anselme et à Abélard. La troisième partie (p. 131) décrit la rencontre des deux courants, l'influence de saint Anselme, l'école d'Abélard, le rôle de saint Bernard. Dans ce tournant de l'histoire d'une doctrine, la conclusion expose (p. 251) la continuité de la tradition. Les appendices assez copieux, — ils prennent à peu près la moitié du volume, — ont pour titre le réveil de la théorie du rachat (p. 263), le conflit des « filles de Dieu » (justice et miséricorde) (p. 309), la fin du XII^e^ siècle (p. 363), l'atelier des écoles (thomisme

et scotisme) (p. 410). Un épilogue (p. 459) fait justice des prophéties de M. Turmel sur l'avenir du dogme de la rédemption. Un des résultats intéressants de cette étude est de faire constater l'infiltration progressive de quelques idées du *Cur Deus homo*, sinon de toutes, chez les théologiens du XII^e^ siècle, plus tôt qu'on ne le croyait d'ordinaire. Quant à la valeur polémique de l'ouvrage, le polémiste a été servi par une information de première main, étendue et sûre, qui lui a permis de réduire à leur vraie valeur les affirmations trop audacieuses de son adversaire; c'est un ouvrage durable, ce qui est rare en polémique. J. DE GHELLINCK, S. I.

Roberti Kilwardby, O. P. *De natura theologiae ad fidem manuscriptorum edidit Fr. Stegmüller.* Coll. Opuscula et textus. Series scholastica. Fasc. XVII. Munster, Aschendorff, 1935, (19 × 13 cm.), 56 fr. Prix : 1,10 Mk.

Durandi de S. Porciano O. P. *Quaestio de natura cognitionis et disputatio cum anonymo quodam nec non determinatio Hervei Natalis, O. P.* edidit J. Koch. Coll. Opuscula et textus. Series scholastica. Fasc. VI. Munster, Aschendorff, 1935, (12 × 13 cm.), 78 p. Prix : 1,20 Mk.

La première édition de ce fascicule VI avait eu beaucoup de succès. Ce qui a de neuf dans celle-ci est le texte de la première rédaction du commentaire de Durand, que le savant éditeur vient de retrouver à Magdebourg; l'édition précédente n'en donnait la reconstitution que par les citations de Pierre de la Palud, un de ses adversaires. Les autres parties du fascicule ne sont pas moins utiles pour l'étude des discussions sur l'intellect agent et la nature de la connaissance intellectuelle. Le nom de l'éditeur, J. Koch, suffit pour recommander le petit volume.

Il en est de même pour celui de Fr. Stegmüller; celui-ci publie le prologue du commentaire inédit des *Sentences*, composé vers 1248-1261 par le dominicain Kilwardby, maître à Oxford, adversaire de plusieurs thèses thomistes, et archevêque de Cantorbéry en 1272, puis cardinal. L'opuscule, *De Natura theologiae* est édité avec grand soin et judicieusement documenté dans les notes. Kilwardby est souvent tributaire de Richard Fishacre et d'Alexandre de Halès. L'intérêt de ces pages réside dans l'information nouvelle qu'elles fournissent sur les positions théologiques des diverses écoles encore du vivant de saint Thomas. Tout cela se prête excellemment aux travaux d'un séminaire pratique. J. DE GHELLINCK, S. I.

S. Thomas d'Aquin. *Summa contra Gentiles. Editio leonina manualis.* Rome, Commissio leonina, 1934, (24 × 17 cm.), 582 p. Prix : 20 lires.

C'est une heureuse idée d'avoir édité à part, dans un format plus commode et à un prix plus accessible, le texte de la Somme dite philosophique, tel qu'il a été critiquement établi pour l'édition Léonine des œuvres complètes de saint Thomas. On appréciera aussi le soin qu'ont mis les éditeurs à donner complètement les références pour les citations des auteurs ecclésiastiques ou profanes. Aucun théologien ne voudra plus se passer de cet excellent instrument de travail. E. DRUWÉ, S. I.

Matthaeus ab Aquasparta, O. F. M. *Quaestiones disputatae de gratia.* Coll. Bibliotheca franciscana scholastica medii aevi cura Patrum Collegii Sancti Bonaventurae. Tom. XI. Quaracchi, Florence, Tipografia del Collegio di S. Bonaventura, 1935, (24 × 16 cm.), CLXIV-300 p.

Parmi les contributions récentes à l'histoire de la scolastique, le tome XI de la *Bibliotheca Franciscana* mérite une place à part, car il est consacré tout entier à un auteur trop longtemps oublié et dont l'article du P. Longpré dans le *Dictionnaire de Théologie* (t. X, p. 375) avait manifesté l'importance; plusieurs fois déjà on nous en avait promis l'édition : c'est le franciscain Matthieu d'Aquasparta, auquel on a voulu attribuer un moment le *Dies irae*, et l'une des têtes les plus claires que connaisse l'histoire de la théologie au XIII^e^ siècle. Né en Ombrie vers 1240, formé à Paris vers 1270, maître régent à Paris puis à Bologne en 1277-79, théologien de la curie romaine en 1279, il devient Général de l'Ordre à partir de 1287, cardinal de la sainte Église en 1289, et meurt en 1302, après avoir été mêlé à tous les grands événements politico-religieux de la fin du siècle. Son œuvre théologique, presque toute entière inédite, mais souvent transmise par l'autographe même de l'auteur, atteint à peu près en ampleur celle des dix volumes de saint Bonaventure; elle comprend une bonne vingtaine d'ouvrages, dont une série de plus de 200 sermons, et se distingue par la netteté de l'exposition, la clarté et la profondeur de la pensée. C'est le très intéressant et important traité de la grâce, *Quaestiones de gratia*, qu'on nous donne dans ce volume, d'après le texte autographe de l'auteur et occasionnellement à l'aide d'une copie ancienne. Ce qui augmente la valeur de la publication est l'étude très consciencieuse qui remplit les 163 premières pages du volume : prolongement et complément indispensable des études occasionnelles consacrées à cet auteur, elles suivent pas à pas les diverses étapes de la carrière du docteur franciscain et de son activité théologique. Ce n'est pas le lieu dans ce compte-rendu de discuter quelques détails de cette reconstitution. Soulignons plutôt la richesse et la sûreté de l'information qui caractérise cette introduction critique. Dans le texte, page 134, on remarquera le mot *condignitas*, qui figure dans le commentaire inédit des *Sentences*, substitué au mot *congruitas*, employé par l'autographe. Le théologien et l'historien des doctrines souhaitera de voir suivre à brève échéance l'édition d'autres grandes œuvres du même auteur.

J. DE GHELLINCK, S. I.

D. de Basly, O. F. M. *Scotus docens ou Duns Scot enseignant la philosophie, la théologie, la mystique.* (Supplément à la France Franciscaine. T. XVII). Paris, France Franciscaine, 1934, (25 × 16 cm.), 320 p.

Ce livre du P. Déodat, un fervent de Scot, débute par quelques *Testimonia veterum* singulièrement élogieux pour la philosophie (p. 5), la théologie (p. 107) et la mystique (p. 293) du Docteur subtil. Récemment la faveur de Scot avait subi une éclipse et l'on ne peut pas faire reproche au Père de Basly de l'ardeur qu'il déploie pour faire connaître et apprécier la doctrine du grand Docteur franciscain. Ce sera le principal avantage de la publication. L'œuvre de Scot

est considérable, beaucoup ne la connaissent que par des renseignements fragmentaires ou des citations éparses. Cette fois, nous avons un essai de synthèse qui groupe et hiérarchise les grandes idées de Scot, en une bonne cinquantaine de chapitres, de deux pages chacun au maximum pour la synthèse philosophique (p. 5-105), en cent et un chapitres pour la synthèse théologique (p. 107-291), en une douzaine pour la synthèse mystique (p. 293-312). Des citations, habituellement bien parlantes, mais prises à toute l'œuvre de Scot, accompagnent la plupart des énoncés; pourquoi quelques-uns, en théologie surtout, font-ils exception? Un aperçu critique sur la série authentique des écrits de Scot rangés chronologiquement, et sur les résultats de la transmission bien classée des *Reportata*, aiderait le lecteur à se justifier l'ordre et la proportion des diverses parties de la synthèse; les travaux de Balić ont montré la fécondité, même doctrinale, de ces recherches. La partie mystique est trop parcimonieusement traitée. Nous ferions la même remarque à la partie théologique. L'auteur se borne aux grandes doctrines théologiques *De Deo uno et trino* et du *De Verbo incarnato*. Mais l'ensemble est clair et suggestif; la chaude conviction de l'auteur, communicative et entraînante, trahit le conférencier qui nous développe ici les trois leçons du scolasticat de Bernay en 1933. Il est chez lui, « *quite at home* », dans les deux édifices communicants de Scot, l'édifice philosophique et l'édifice théologique; il en connait tous les recoins, il en décrit toutes les lignes, il en détache surtout les lignes maîtresses avec aisance et netteté. C'est un résumé synthétique, utile même à ceux qui sont d'une autre école; plaidoyer? peut-être, avec ses inconvénients et ses avantages, mais on ne pourra plus ignorer la pensée de Scot ni la travestir, même si l'on n'en est point partisan. J. DE GHELLINCK, S. I.

P. Vignaux. *Luther, commentateur des Sentences (Livre I, distinction XVII)*. Coll. Études de philosophie médiévale. Vol. XXI. Paris, Vrin, 1935, (25 × 16 cm.), 114 p. Prix : 20 frs.

La fameuse distinction XVII du livre I de Pierre Lombard, sur la présence du Saint-Esprit et de la charité incréée dans l'âme humaine, est bien connue des théologiens; ce qui l'est moins c'est l'étude qu'en a faite Luther dans ses *Randbemerkungen* et la manière dont Harnack, chez qui le luthérien impénitent, quoi qu'il en dise, commande plus d'une fois la pensée de l'historien, a cru devoir l'interpréter dans le sens d'une « immédiation » de l'âme avec Dieu. Sur les suggestions d'un cours de M. Gilson, un des rénovateurs de l'étude doctrinale du moyen âge, M. P. Vignaux reprend à propos de cette matière le problème des sources médiévales de la pensée de Luther, déjà posé par Denifle avec la décision que l'on sait. Dans deux parties très bien menées, il examine les réflexions marginales de Luther (p. 5-44), puis les commentateurs nominalistes chez lesquels le *de potentia Dei absoluta* joue un grand rôle (p. 45-86), et c'est à celle-ci en fin de compte que se rattache Luther par aversion pour l'*habitus* des philosophes aristotéliciens. Par cette étude de dépendance sur un point particulier, Vignaux complète très avantageusement son article du *Dictionnaire de théologie catholique* sur le nominalisme (t. XI, c. 717-784) et surtout celui sur Occam (ibid., c. 876-889), où à propos de l'action de l'Occamisme, il avait laissé de côté l'influence sur

Luther. L'auteur a le talent de présenter les choses en relief, pas toujours dans les chemins battus, ce qui ne déplaît pas. Il est concis, parfois par sa concision même un peu sibyllin; il insiste sur certains indices que d'autres situeraient dans une perspective un peu différente; mais sa pensée, parfois trop ramassée, est vigoureuse, et il fait réfléchir. Son livre, qui de côté et d'autre appelle des précisions, est une féconde contribution à l'histoire des doctrines médiévales. J. DE GHELLINCK, S. I.

Jos. Gummersbach, S. I. *Unsündlichkeit und Befestigung in der Gnade nach der Lehre der Scholastik mit besonderer Berücksichtigung des Suarez.* Francfort, Carolus-Druckerei, 1933, (26×18 cm.), XVI-352 p. Prix : 13,20 Mk.

L'auteur s'était proposé, nous dit-il, il y a nombre d'années, d'étudier la confirmation en grâce, faveur accordée à plusieurs saints personnages au cours de leur vie. Tout l'invitait à prendre comme guide dans cette étude le théologien, que Paul V décorait du titre de *Doctor pius*, François Suarez, S. I. En fait, il se trouvait que le célèbre penseur espagnol n'avait pas seulement examiné tout au long ce problème assez limité, mais avait consacré, avec la même ampleur, son attention à tous les problèmes connexes, et rendu sa solution dépendante de principes qui commandent ces divers points de vue. Force fut donc au R. P. d'étendre son horizon et de disposer en conséquence le plan de son livre : Dieu, source de toute impeccabilité (p. 13), le Christ, cause exemplaire d'impeccabilité (p. 47), participation à l'impeccabilité du Christ, dans l'Église triomphante (p. 94), souffrante (p. 120) et militante (p. 193). Mais l'esprit éminemment éclectique de Suarez implique à chacun de ces tournants toutes les solutions scolastiques antérieures. L'auteur l'a consciencieusement suivi dans ce dédale, en poursuivant la ramification des systèmes jusqu'à nos jours. En sorte qu'il nous a donné dans son livre l'histoire scolastique du problème de l'impeccabilité, service inappréciable rendu à la science théologique.

E. DRUWÉ, S. I.

S. Laurentius a Brundusio. *Opera omnia. Vol. I-III.* Padoue, Couvent des Capucins, 1928-1935, (30×21 cm.), XXIV-652 p., XLVI-526 p., XVIII-536 p., XIV-438 p., XXVI-598 p. Prix : 430 lires.

En dehors de quelques sermons et lettres, ce qui avait été publié jusqu'ici de l'œuvre de saint Laurent de Brindisi, se réduisait à presque rien. Aussi cette édition, due à la province des Capucins de Venise, sera la bienvenue; car l'œuvre de saint Laurent mérite d'être connue. De ses nombreux ouvrages conservés en manuscrits depuis le procès de canonisation, cinq volumes viennent de paraître. Le premier contient la mariologie, le second divisé en trois parties la polémique anti-luthérienne, le troisième l'explication de onze chapitres de la Genèse. Celui-ci évidemment n'est pas la partie la plus durable de l'œuvre de saint Laurent. Il est intéressant néanmoins de voir l'orientation de son exégèse au lendemain du concile de Trente, surtout si l'on tient compte des connaissances étendues de l'auteur, du recours

fréquent au texte hébreu et à la paraphrase araméenne, et de ses nombreuses citations patristiques, de son utilisation très bienveillante des sources rabbiniques; l'interprétation allégorique n'est pas exclue. Tout cela est-il de première main ? Ce qui est sûr, c'est que l'auteur a beaucoup lu et qu'il sait tirer parti de ses lectures pour s'adresser aux Juifs, à la conversion desquels il travaillait vers 1585. Le premier volume sera utile pour la théologie mariale; la maternité divine est pour saint Laurent la grande source des prérogatives de Marie. Sur les quatre-vingt-quatre sermons contenus dans ce volume, il y en a onze sur l'Immaculée-Conception et trois sur l'Assomption. L'allégorie se rencontre ici aussi, conformément aux usages du temps; de même, l'appel aux catégories d'Aristote et par-ci par-là des mentions de Pandore, de Diane, etc., d'un goût plutôt médiocre. Mais abstraction faite de ces concessions faites à l'époque, la théologie mariale sera heureuse de ce nouvel apport. La partie polémique, intitulée *Hypotyposis*, c'est-à-dire d'après l'auteur, traits caractéristiques, est dirigée contre Luther (partie I), contre Polycarpe Laiser prédicant qui fit grand bruit à Prague pendant qu'y travaillait saint Laurent (partie II), et contre l'église et la doctrine luthériennes (partie III). Ici encore, s'affirment les connaissances étendues de l'auteur dans la littérature patristique, les controversistes catholiques et les écrivains protestants contemporains. Pour l'histoire littéraire et doctrinale du dernier quart de la contre-réforme, ces volumes méritent d'être sérieusement interrogés. L'édition est faite avec un soin remarquablement consciencieux, à l'aide des manuscrits même de l'auteur ou des copies corrigées ou apostillées de sa main. Des photographies, à pleine page, permettent de contrôler l'exactitude du déchiffrement. Les notes éclairent les citations et allusions. Mais on se demande si les références, pour plus d'homogénéité, n'auraient pas dû recourir aux éditions contemporaines à l'auteur, sauf à ajouter ensuite en cas de besoin, une édition moderne. Pourquoi des écrivains classiques grecs ou romains comme Cicéron, Virgile, etc., des modernes comme Bossuet, sont-ils cités d'après de méchantes éditions du XVIII^e^ siècle ? Les tables sont fort utiles, mais pas toujours complètes : ainsi, des noms comme Euthyme de Zigabène, Trimégiste, etc., ne sont que partiellement relevés; certains renvois à l'*Onomasticon* de Forcellini-Perin seront médiocrement utiles. Souhaitons que, malgré la crise des temps, la publication, qui dénote des éditeurs extraordinairement diligents et instruits, puisse nous donner sans retard la suite de ces importants volumes.

J. DE GHELLINCK, S. I.

Joannis a Sancto Thoma, O. P. *Cursus theologicus. Tom. II.* Tournai, Desclée, 1934, (33 × 25 cm.), VIII-646 p. Prix : 150 frs français.

Le *Cursus theologicus* de Jean de Saint-Thomas, dont la revue a loué le premier volume, est continué par les Pères Bénédictins de Solesmes avec le même soin technique et la même présentation esthétique que le précédent. Les théologiens seront surtout heureux d'avoir sous les yeux un texte correct, ce que la plupart des éditions, celle de Vivès surtout, n'avaient pas l'avantage de leur offrir. Ce second volume contient le commentaire *In*

primam partem, à partir de la *Disputatio VIII* jusqu'à la XXII[e] y comprise. Mais remarquons, avec les éditeurs, que le traité *De opere sex dierum*, qui figurait jadis à la fin du tome I après la *Disputatio XX*, a été remplacé par les deux *Disputationes : De ideis divinis* et *De veritate transcendentali et formali*. Les éditeurs leur ont donné leur place en les classant aux numéros XXI et XXII des *Disputationes*, tandis que les éditions antérieures les plaçaient au commencement du tome II ou au commencement du tome III. Ce nouvel ordre, justifié d'ailleurs par la nature des matières, fait rentrer désormais ces deux traités à leur place naturelle, à la fin du *De intellectu divino*, le tome III débute avec la *Disputatio* qui sera dénommée la XXIII[e], tandis que le *Tractatus de opere sex dierum* prendra place à la fin du tome IV après le traité des anges. La méthode suit les mêmes règles que le tome précédent, mais la règle III sur les corrections du texte, dont le maniement délicat (voir cette Revue, 1932, p. 571) pouvait mettre en défiance le lecteur exigeant, a été mieux précisée, de manière à se défendre désormais contre tcut reproche. Il est deux auteurs à peu près contemporains de Jean de Saint-Thomas dont les éditeurs n'ont pu identifier toutes les citations : Jean Biescas et Égide de la Présentation, l'un avec cinq, l'autre avec douze citations ou références; plusieurs de ces dernières cependant se retrouvent sans peine dans l'édition de Coimbre 1615. Cette déclaration montre la loyauté et le soin qu'ils ont mis à la préparation de leur travail. Nous souhaitons prompte continuation et plein succès à cette belle édition, dont se réjouiront tous les théologiens. J. DE GHELLINCK, S. I.

R. H. Grützmacher. *Textbuch zur systematischen Theologie des 17. bis 20. Jahrhunderts. 3 Aufl. bearbeitet von K. Frör.* Leipzig, Deichert, 1935, (23 × 15 cm.), VIII-252 p.

Voici un livre que le théologien catholique, attentif au mouvement de la théologie protestante, sera heureux de connaître et utilisera avec profit. Ce n'est pas un Denzinger, ni un Rouët de Journel, ni un Kirch ; mais c'est un recueil qui rentre à peu près dans la même catégorie. Destiné qu'il est à servir en quelque sorte de documentation à un cours sur l'histoire de la théologie protestante, il met sous les yeux les textes les plus significatifs des théologiens protestants groupés par écoles. Un index systématique, raisonnablement développé (p. 247-252), permet de s'y retrouver facilement. Le choix est abondant, mais il ne sera pas toujours facile en pareille matière d'approuver chacun des détails de ce choix, ou de ne pas critiquer quelques-unes de ses omissions. A ce point de vue, le nouvel éditeur a tenu compte des principaux desiderata qu'on lui avait signalés en 1919 et en 1922. Ainsi, le piétisme et le rationalisme ont trouvé place; ce qui jette avantageusement un peu plus de lumière sur la période qui précède Schleiermacher et aide à l'expliquer. Des noms comme Kant, Schleiermacher, Hegel et son école, Ritschl et son école, sont fortement représentés; par contre, au début nous ne trouvons rien de Mélanchton, ni de Brenz, celui dont Luther admirait l'exégèse. Plus loin, parmi les Ritschliens, Häring est refoulé dans une note, avec une simple mention. De Karl Holl, placé en appendice, quelques lignes sur le christianisme et l'histoire des religions auraient été les bienvenues,

Parmi les contemporains, on ne trouve rien, ni de Otto, ni de Kirkegaard, ni de Wobbermin, ni de Karl Barth ou de son école. L'auteur ne s'est pas précisément interdit de citer aucun des vivants, mais il s'est décidé à supprimer le chapitre de la théologie systématique contemporaine, ajouté par Grützmacher à la seconde édition, et cela parce que la situation théologique s'est radicalement modifiée depuis 1922. On regrettera cette suppression. Ni la théologie protestante anglicane, ni la théologie protestante réformée, n'entrent dans le cadre de ce recueil d'extraits, qui ne vise que la *systematische Theologie* de l'enseignement universitaire allemand. Mais dans l'ensemble, il faut louer ce livre, auquel a présidé une sage inspiration pédagogique, de contenu notablement enrichi dans sa troisième édition, et appelé à rendre bon service aux théologiens catholiques, pour leur fournir aisément les passages caractéristiques de la théologie protestante.

J. DE GHELLINCK, S. I.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Sociologie.

J. MESSNER. *Die soziale Frage der Gegenwart.* 7e édit., Vienne, Verlaganstalt Tyrolia, 1934, (23 × 16 cm.), XII-672 p.

Les nombreux éloges qui ont accueilli la publication de cet ouvrage nous dispensent d'en faire une longue présentation. L'auteur le qualifie « d'introduction »; c'est trop de modestie. En réalité il faut dire que c'est peut-être l'ouvrage le plus complet et le mieux ordonné qui ait paru jusqu'à ce jour sur la question sociale. On aurait pu craindre qu'en s'attaquant à un sujet aussi vaste, l'auteur ne se soit contenté de généralités superficielles. Il n'en est rien : sa documentation philosophique, sociale, n'est nulle part en défaut.

Une ingénieuse disposition du plan permet à tous de se rappeler très rapidement les éléments essentiels des solutions présentées par le socialisme, le capitalisme ou le catholicisme à la question sociale. L'auteur, en effet, a fort heureusement groupé sous les mêmes rubriques, dans les trois grandes parties de son ouvrage, les problèmes sociaux posés par la vie moderne et la réponse présentée par les trois grandes doctrines mentionnées plus haut. On est confondu devant la science et la documentation de l'auteur; aussi, loin de considérer cet ouvrage comme une introduction, on est tenté de le qualifier de « Somme sociale ». Souhaitons qu'une traduction française mette bientôt cet ouvrage à la portée d'un public toujours plus nombreux. Le succès de quatre éditions successives en huit mois de temps est assurément une garantie suffisante pour sa diffusion dans les pays d'expression française.

P. DE SOIGNIE, S. I.

É. GILSON. *Pour un ordre catholique.* Paris, Desclée De Brouwer, 1934, (19 × 12 cm.), VI-246 p. Prix 10 frs.

Un livre courageux écrit par un maître dont la réputation scientifique est considérable. M. Étienne Gilson pour s'être spécialisé dans l'étude de la

philosophie médiévale n'en est pas moins resté attentif aux graves problèmes de l'heure. Ce n'est assurément pas un mince mérite.

Il a cru devoir concentrer son attention sur le problème scolaire dont la solution lui paraît primordiale pour « un ordre catholique ». Il n'est pas possible de discuter ici les questions délicates et nombreuses auxquelles M. Gilson a voulu répondre. Mais on ne peut fermer cet ouvrage sans un certain sentiment de mélancolie. Dans l'état actuel des choses en France, la création d'écoles libres subsidiées par les seuls catholiques, la formation de maîtres profondément chrétiens, le retour même des congrégations enseignantes, tout cela n'est-il pas un point d'arrivée plutôt qu'un point de départ ? Les appels chaleureux de M. Gilson « à la masse des catholiques français », « à leur sainte colère », ne résonnent-ils pas un peu comme la voix du prêcheur dans le désert ? Les statistiques ont, hélas ! elles aussi leur éloquence.

Ne serait-il pas préférable de concentrer ses forces sur les œuvres d'action catholique et de procéder à un travail de reconquête dans tous les milieux sociaux ? Quoiqu'il en soit, nous souhaitons que les catholiques français lisent et méditent cet ouvrage. S'ils ne peuvent partager toutes les vues de l'auteur, ils se sentiront en contact avec un esprit distingué et profondément religieux. Ce n'est jamais d'un mince profit. P. De Soignie, s. i.

A. Fanfani. *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del capitalismo.* Coll. Biblioteca dell' unione cattolica per le scienze sociali. vol. 3. Milan, « Vita e pensiero », 1934, (25 × 17 cm.), vii-160 p. Prix : 8 lires.

Il peut sembler paradoxal d'étudier les relations entre l'idée religieuse et le développement historique du capitalisme. M. Fanfani s'en rend compte et tient dès le début de son ouvrage à préciser les termes du problème. Parmi ceux-ci le capitalisme est un de ces mots aux multiples interprétations qu'il importe de définir avec rigueur. M. Fanfani distingue fort justement le capitalisme comme forme technique d'organisation économique et le capitalisme comme esprit social. Dans cette dernière acception, il consiste dans le fait que la richesse est recherchée non plus en fonction des besoins essentiels de l'homme et de sa destinée éternelle, mais pour elle-même, sans autre principe modérateur que la possibilité du rendement économique. Avec beaucoup d'érudition, accompagnée d'une bibliographie particulièrement abondante, l'auteur étudie le développement historique de cette nouvelle mentalité. Elle se manifeste d'abord individuellement chez quelques grands « argentiers » de la fin du moyen âge et pendant la Renaissance, pour devenir bientôt un esprit social, dont l'extension maxima serait marquée par les années précédant immédiatement la grande guerre.

Viennent ensuite les chapitres fort intéressants, où l'auteur oppose avec vigueur l'idéal catholique et l'idéal capitaliste. Il y a là bien des réflexions intéressantes dont pourraient s'inspirer des prédicateurs et des sociologues. Ensuite se place une étude sur les relations entre le protestantisme et le capitalisme. L'analyse est fouillée du point de vue historique, mais l'auteur aurait peut-être gagné à mettre davantage en lumière la parenté de l'individualisme protestant et de l'esprit capitaliste. P. De Soignie, s. i.

M. Rocha. *Les origines de « Quadragesimo Anno ». Travail et salaire à travers la scolastique.* 2me édit. Paris, Desclée De Brouwer, 1933, (25 × 16 cm.), xii-206 p. Prix : 25 frs.

Trop souvent la doctrine sociale de l'Église a été présentée comme née sous la menace du socialisme et de la désertion des masses ouvrières. L'abbé Manuel Rocha a donc fait œuvre très utile en rappelant l'enseignement constant des théologiens scolastiques en matière de travail et de salaire. Saint Thomas d'Aquin, saint Bernardin de Sienne, Molina et de Lugo, pour ne citer que les plus éminents, ont une doctrine du juste salaire qui, plus enseignée et mieux pratiquée, aurait écarté bien des misères physiques et spirituelles de la classe ouvrière.

Loin d'innover, les encycliques des papes ne font que confirmer et adapter aux circonstances présentes la doctrine constante de l'Église.

Telles sont les conclusions qui se détachent nettement de la thèse de l'abbé Manuel Rocha.

D'aucuns regretteront peut-être que l'auteur se soit attaché par trop exclusivement au côté économique et moral du problème, négligeant pratiquement son aspect psychologique et religieux proprement dit. Mais on pourrait leur répondre qu'à vouloir traiter le problème dans toute son ampleur la thèse de l'auteur aurait perdu de son unité.

P. De Soignie, s. i.

H. Carpay, s. i. *Le problème du socialisme belge, tel qu'il se pose dans les milieux ouvriers catholiques. (1885-1935).* Arlon, Edition de la presse luxembourgeoise, 1934, (20 × 12 cm.), 154 p. Prix : 10 frs.

Il était utile à l'occasion des manifestations tapageuses qui devaient fêter le cinquantième anniversaire du parti socialiste de ramener à de justes proportions les services rendus par lui à la classe ouvrière. Le R. P. Carpay s'est attaché à cette besogne avec ardeur. Dans la première partie de son ouvrage, il constate le douloureux divorce dans la conscience ouvrière entre son intérêt religieux et ses intérêts matériels. Cette antinomie repose, selon l'auteur, sur un faux préjugé : « la prétendue bienfaisance du socialisme ». Aussi « pour résoudre ce cas de conscience social, il importe de passer cette bienfaisance au crible d'une critique sévère ». S'attachant d'abord à « l'Esprit socialiste », l'auteur en dénonce impitoyablement la fausseté et la nuisance. Ensuite, il examine les réalisations socialistes « dont le mérite principal revient aux catholiques alors au pouvoir, le mérite secondaire aux socialistes ». Et encore c'est là « un maximum de concession » car « à la réflexion ce reste d'influence bienfaisante est à tout le moins discutable » et, à parler franchement, il vaut mieux dire que « cette soi-disante bienfaisance a enrayé le gouvernement catholique dans son effort de législation sociale ouvrière ». Conclusion : si l'ouvrier catholique croit devoir quelque reconnaissance aux socialistes, il se trompe du tout au tout.

Le R. P. emporté par son zèle ne dépasse-t-il pas la mesure ? Une revendication sociale, par le seul fait d'être présentée par les socialistes, est-elle vraiment mauvaise ? *Ex principio malo sequitur quodlibet*, dit la sagesse scolastique.

N'est-ce pas trop facilement passer l'éponge sur la responsabilité des catholiques dans le scandale de la défection des masses ouvrières que de déclarer « le devoir un idéal et que par définition un idéal n'est jamais réalisé » ?

Endosser aux socialistes la responsabilité de la crise non seulement morale mais encore économique, n'est-ce pas leur prêter bon dos, surtout lorsqu'on s'accorde quelques pages plus bas à les reconnaître mourants ? Le capitalisme

et la dictature des puissances d'argent, stigmatisés par le Pape, ne seraient-ils chez nous qu'un mythe ?

Enfin, le meilleur moyen de combattre un adversaire est-il bien de ne lui reconnaître aucun mérite et de déclarer sans sourciller que « là où le socialisme belge au cours de ces 50 années n'a pas détruit, il a copié malgré lui les catholiques » ? Ne serait-il pas plus équitable de dire qu'en dépit des services rendus à la classe ouvrière, le socialisme ne saurait lui apporter un vrai bonheur parce que ne possédant qu'une partie de la vérité ?

P. De Soignie, s. i.

A. Muller, s. i. *La politique corporative. Essai d'organisation corporative.* Coll. d'études de doctrine politique catholique. Bruxelles, Rex, 1935, (19 × 13 cm.), 224 p.

Depuis la publication de l'encyclique *Quadragesimo anno*, l'organisation corporative s'est considérablement développée dans bien des pays.

Ressemble-t-elle à l'idéal tracé par l'encyclique ou n'en est-elle qu'une contrefaçon ? Question complexe à laquelle seul un spécialiste aussi compétent que le R. P. Muller pouvait apporter une réponse complète et autorisée. Avec une remarquable sûreté et une documentation abondante, l'auteur examine la politique corporative internationale et porte sur elle ce jugement ferme et modéré qu'on lui connaît. L'Allemagne, l'Italie pratiquent une politique corporative. Malheureusement, ces pays ont trop souvent confondu corporatisme d'association et corporatisme d'état; confusion dangereuse qui mène au socialisme d'état : fascisme, hitlérisme. L'Autriche mais surtout le Portugal semblent à l'heure actuelle pratiquer une politique inspirée par les principes de l'encyclique et éviter ainsi le double écueil du libéralisme et du socialisme.

Enfin le P. Muller examine avec soin les ébauches du corporatisme dans bien d'autres pays : loi fribourgeoise dans le sillage de Quadragesimo anno, les codes de concurrence aux États-Unis, la constitution brésilienne, l'organisation hollandaise, etc.

En Belgique même les idées évoluent rapidement et un retour à l'idée corporative se manifeste un peu partout. C'est l'heure de veiller et de bénéficier de l'expérience de nos voisins. A cet égard le livre du P. Muller rendra les plus grands services.

P. De Soignie, s. i.

A. Brucculeri, s. i. *Intorno al corporativismo.* Rome, « La Civilta cattolica », 1934, (19 × 13 cm.), 252 p. Prix : 6 lires.

Auteur de nombreuses études sociales, le P. Brucculeri se devait d'en consacrer une au corporatisme.

Bien que s'inspirant des corporations médiévales, les précurseurs de l'ordre nouveau n'entendent pas les copier servilement. L'auteur fut donc bien inspiré en nous décrivant l'esprit moral et religieux de l'organisation professionnelle au moyen âge. Ainsi peut-on plus facilement distinguer ce qui peut et doit être transposé à notre époque.

Ce travail préliminaire terminé, l'auteur expose avec pénétration la doctrine des encycliques *Quadragesimo Anno* et *Rerum Novarum*. Enfin, question brûlante, le corporatisme fasciste est-il celui que préconisent les papes ? L'auteur note avec précision les traits communs qui les rapprochent, mais avec moins de netteté ceux qui les différencient. Le sujet est douloureux car il s'intègre nécessairement dans une appréciation d'ensemble sur le fascisme

On sait quelle est celle du pape. Il suffit de se rappeler le grave différend qui éclata, il y a quelques années, entre le Saint-Siège et le gouvernement d'Italie, à propos de l'Action catholique. En outre dans l'encyclique *Quadragesimo Anno*, se trouve une allusion très nette au corporatisme italien. Le pape avec beaucoup d'indépendance y fait des réserves très claires et exprime nettement la crainte « de voir la nouvelle organisation syndicale au service de fins particulières plutôt que de contribuer à l'avènement d'un meilleur équilibre social ».

La question doctrinale une fois posée, l'auteur aurait dû faire siennes les réserves du pape ne fût-ce qu'en les citant, ou nous dire que les événements récents ont démontré l'inanité des craintes du Souverain Pontife. De l'avis du P. Muller, à l'autorité duquel l'auteur fait appel, « les réserves très nettes que formulait Pie XI à l'endroit de la grande initiative fasciste gardent aujourd'hui encore toute leur valeur ».

Peut-être d'ailleurs la pensée secrète de l'auteur est-elle la même ? On serait porté à le croire en lisant les deux derniers chapitres de son ouvrage, le premier consacré à l'organisation corporative portugaise et le second au caractère moral de l'économie politique. P. De Soignie, s. i.

R. Clemens. *Personnalité morale et personnalité juridique.* Paris, Recueil Sirey, 1935, (23 × 14 cm.), xviii-272 p. Prix : 35 frs.

« Avec l'importante étude de M. Clemens, déclare M. Le Fur dans une lumineuse préface, nous nous trouvons en présence du travail le plus au courant de l'évolution juridique des dernières années en matière de personnalité morale et juridique ». Cette appréciation d'un maître éminent nous dispense de faire un long éloge de cet ouvrage. Logiquement M. Clemens pose le problème de la personnalité, présente avec concision et netteté les solutions apportées par les juristes des écoles les plus diverses, en fait la critique et enfin nous livre ses conclusions personnelles. Cette dernière partie est la plus intéressante. Rejetant délibérément la fiction juridique prônée avec tant d'ardeur par l'école individualiste et le réalisme exagéré défendu par Durkheim, M. Clemens s'engage dans la voie moyenne où d'ailleurs l'ont précédé des juristes de première valeur comme Hauriou, Renard, Delos... Si la pensée de Hauriou est souvent « buissonnante », si ses disciples comme les PP. Delos et Renard ne sont guère parvenus à la ramener dans des sentiers mieux tracés, M. Clemens, tout en subissant l'influence du grand maître, nous présente une solution ferme et bien ordonnée « du problème crucial de la philosophie du droit ».

Cependant nous sommes obligés de faire une double réserve :

La synthèse de M. Clemens est un peu comme une cathédrale inachevée à laquelle manquerait encore la clef de voûte. Se refusant à admettre la thèse du volontarisme juridique, M. Clemens adopte, avec raison pensons-nous, celle de l'objectivisme juridique fondée sur la priorité ontologique de l'objet sur le sujet : la fin de l'activité volontaire rend compte de l'obligation et fonde le droit. C'est exact mais incomplet. Saint Thomas, dont M. Clemens s'est visiblement inspiré à plusieurs reprises, s'empresserait de faire remarquer que toutes ces fins particulières de l'activité humaine ne fondent le droit qu'en raison de leur conformité avec la fin ultime : Dieu. Dieu est la clef de voûte de l'ordre juridique comme d'ailleurs de tous les autres ordres. Pareille affirmation échappe totalement au reproche de confessionalisme. Il suffit pour s'en rendre compte de lire les ouvrages récents de M. Jean Dabin, l'éminent juriste de l'Université de Louvain.

Le second reproche que nous émettrons à la suite de M. Le Fur concerne

la conception de la souveraineté absolue de l'État « qui décide souverainement dans l'ordre des ordres ». Ceci n'est vrai ni sur le plan national où la souveraineté de l'État se confine dans l'ordre temporel, et même là est soumise aux principes du droit naturel ou de la morale chrétienne, ni sur le plan international où l'indépendance absolue de l'État est un individualisme collectif plus dangereux encore que celui des citoyens à l'intérieur même du pays.

Cette double réserve ne nous empêchera cependant pas de rendre hommage au beau travail de M. René Clemens.

P. DE SOIGNIE, S. I.

*A. TH. JÖRGENSEN. *Individuum und Gemeinschaft.* Studien der Luther-Akademie. 3 Heft. Gütersloh, Bertelsmann, 1932, (23 × 16 cm.), 34 p. Prix : 1 Mk.

Cet opuscule est une esquisse de l'organisation de l'ordre social chrétien à base de Luthéranisme.

Trois thèses servent de point de départ. Le Christ est venu sauver les individus, et la société qu'il a créée est la société spirituelle des élus, distincte des organismes sociaux : la famille, l'État, l'Église, qui ont une organisation externe et n'ont qu'une portée terrestre, tandis que l'individu est immortel.

Ces trois organismes, institutions saintes et d'origine divine, sont destinés à créer et à maintenir la vie physique et spirituelle des individus, qui n'existent pas isolément, mais sont enchassés dans cette triple société.

Possédant chacun leur fin et leur autonomie, ces trois organismes, loin d'empiéter l'un sur l'autre, doivent s'entr'aider.

L'auteur examine les relations de l'individu avec chacun de ces organismes, les fonctions de ces sociétés et leurs relations entre elles, celles des états entre eux. Les solutions proposées, qui touchent à presque toutes les questions sociales, sont empreintes de bon sens et d'esprit chrétien. Il y a évidemment quelques réserves à faire quant à la première thèse fondamentale, aux considérations sur l'indissolubilité du mariage qui n'est pas absolue, à l'affirmation que l'homme avant le protestantisme n'était pas placé individuellement devant Dieu. «... Ebenso können weder Vater noch Papst irgendeinem Familienglied oder Kirchenmitglied garantieren dass es erlöst wird ». Voilà ce que tout catholique souscrirait aussi bien qu'un protestant. L'auteur méconnaît le caractère interne de l'Église catholique. On a ici, comme en d'autres écrits protestants, l'impression que Luther a découvert les principes chrétiens, alors qu'il doit beaucoup aux conceptions catholiques.

A. DE BIL, S. I.

Semaines sociales de France. Reims. XXV^e session 1933. La société politique et la pensée chrétienne. Lyon, Chronique sociale de France, 1933 (23 × 14 cm.), 648 p., plusieurs gravures. Prix : 30 frs.

C'est autour de l'essentielle question du primat de l'humain en politique, traitée par le P. Valensin, que gravite tout l'enseignement des maîtres éminents de la Semaine sociale de Reims. La leçon inaugurale de M. Duthoit développe le thème général : Politique et sens chrétien. M. Vialatoux dénonce la confusion dans les esprits touchant la politique. La technique et les principes de l'État fasciste sont exposés par M. Cuche. Le P. Delos analyse la notion du bien commun temporel.

De l'ensemble des cours se dégage avec force cette conclusion que seule

l'intrinsèque subordination de la politique à la morale sauvegarde à la fois les exigences d'une technique rigoureuse et le bien supérieur de la personne humaine au sein de la société. P. DABIN, S. I.

Semaines sociales de France. Nice. XXVI^e session 1934. Ordre social et éducation. Lyon, Chronique sociale de France, 1935, (23 × 14 cm.), 550 p. Prix : 30 frs.

Le grand sujet de l'ordre social et de l'éducation, traité à la semaine sociale de Nice en 1934, avait été amorcé l'année précédente à Reims par la leçon magistrale de M. Jean Guitton sur les principes et la technique d'une politique de l'éducation.

Signalons, parmi les cours les plus remarqués, ceux du P. Delos sur l'éducation au service des faux dieux, de M. Jean Guitton sur l'ignorance religieuse, dans les milieux universitaires surtout, du R. P. Charmot sur la personne fin de l'éducation, de Mgr B. de Solages sur la sélection des élites « formule équivoque ». M. P. Bayart donne une pénétrante et combien actuelle leçon sur l'Action catholique spécialisée, envisagée comme pédagogie sociale. P. DABIN, S. I.

R. CORNILLEAU. *L'Abbé Naudet.* Coll. Les maîtres d'une génération. Paris, Bloud et Gay, 1935, (19 × 14 cm.), 160 p.

L'abbé Naudet fut un courageux pionnier de l'idée sociale en France. Ardent propagandiste de l'encyclique Rerum Novarum alors récemment parue, il se fit tour à tour journaliste, directeur du « Monde », orateur populaire dans les meetings contradictoires et courageux polémiste dans un grand nombre d'ouvrages. Ses efforts aboutirent à un échec dont la responsabilité incombe pour une grande part à l'absence de soumission et à l'individualisme des catholiques de France. Aussi cette vie contient plus d'une grande leçon pour les hommes d'œuvres d'aujourd'hui.

Ecrite d'une main alerte, cette biographie nous rappelle les principaux événements de l'histoire sociale de la France contemporaine et présente par cela même beaucoup d'intérêt. P. DE SOIGNIE, S. I.

Biographies.

J. D. BERRUETA et J. CHEVALIER. *Sainte Thérèse et la vie mystique.* Coll. Les maîtres de la pensée religieuse. Vol. 5. Paris, Denoël et Steele, 1934, (21 × 14 cm.), 270 p.

Nos auteurs étudient avec amour, autour de sainte Thérèse, et dans toute son œuvre, ce qui fait la puissance et le charme de la grande mystique espagnole. D'abord le milieu et l'époque. En des pages vivantes et pittoresques, c'est l'Espagne du XV^e et du XVI^e siècle qui revit, c'est la terre castillane, car elle aura servi de cadre à la sainte dont l'âme « sera robuste comme sa terre, d'un profil net et décisif, serein, aux contours définis... ne prêtant pas à la confusion de l'imaginaire avec le réel ». C'est ainsi que procède l'étude de la grande sainte : du dehors au dedans. Les œuvres du dehors, dans le chapitre intitulé : la fondatrice, et on y voit se déployer les qualités morales de bon sens, d'endurance, de bonhomie, de réalisme; la physionomie

intime ensuite : intelligence et génie. Car enfin, comment se fait-il que, alors que le rationalisme se rit volontiers de tout ce qui se nomme mystique, « de sainte Thérèse personne ne se rie : on l'admire » ? La raison en est dans la franchise absolue avec laquelle la sainte a narré... des réalités de fait... il y a là une verdeur de vérité qui défie la plaisanterie, un humour fait de finesse bienveillante, et de naturel parfait, qui perce à jour tout ce qu'il y a d'apprêté et de prétentions vaines chez les hommes savants et les femmes dévotes qui veulent s'en faire accroire... La vie de la grâce ne fait qu'achever en une harmonie parfaite tout ce qu'il y a de santé et de générosité en cette âme castillane : elle apporte une joie si pénétrante et si haute, si imprégnée de sacrifice et d'humilité qu'elle se révèle œuvre divine, « expérience du Créateur tout aimant, et la grâce inspire une vie » où la contemplation conduit à l'amour actif, sanctionné et contrôlé par l'obéissance exacte à toutes les données de la foi, à toute la conduite de l'Église.

La deuxième partie de l'ouvrage esquisse un tableau général de la mystique chrétienne : depuis Denys l'Aréopagite jusqu'à Thérèse d'Avila et Jean de la Croix; chacune des écoles est caractérisée, y compris les écoles septentrionales savantes ou philosophiques; mais l'étude s'attache principalement aux deux grands saints : Jean de la Croix, poète et théologien; Thérèse, exemplaire vivant. Car toute la doctrine mystique de la sainte n'est en somme qu'un exposé vécu, familier, et tout son secret est un secret d'action : aimer ce que Dieu aime, tel est le secret de la vérité la plus simple et la plus parfaite. Cette mystique pourrait s'appeler : le réalisme candide et humble de l'amour de Dieu et des hommes, inspiré par l'oraison sacrifiante et radicale.

M. Claeys Boúúaert, s. i.

D. Sargent. *Thomas More.* Traduit par M. Rousseau. *Coll. Les Iles.* Paris. Desclée De Brouwer, 1935, (20 × 13 cm.), 376 p. Prix : 18 frs.

On se souvient de la captivante biographie que feu l'abbé Bremond consacra à Thomas More dans la collection *Les Saints.* Le livre présent, paru peu avant la canonisation du chancelier d'Henri VIII, se lit aussi avec beaucoup d'intérêt et il est plus complet que celui de l'académicien français.

Les chapitres les plus neufs nous ont paru le v^e^, le vi^e^ et le vii^e^. Ils sont intitulés : More et le Pouvoir temporel; More et le Pouvoir spirituel; Le Champion de l'Église. D'aucuns leur préféreront les pages où l'auteur de l'*Utopie* apparaît davantage dans l'intimité, notamment le quatrième qui nous fait pénétrer dans : *Le Ménage de More.*

É. de Moreau, s. i.

R. Plus, s. i. *Une page inconnue de l'histoire de Montmartre. Adèle Garnier, Mère Marie de Saint-Pierre, fondatrice des Religieuses adoratrices du Sacré-Cœur de Montmartre, O. S. B.* Paris, Spes, 1934, (19 × 14 cm.), 220 p., plusieurs gravures, Prix : 8 frs.

Cette vie est profondément édifiante dans sa simplicité. Par son héroïque abandon à la volonté divine, par l'acceptation courageuse des maladies, des épreuves spirituelles et des contradictions qui entravent son œuvre, la Mère Marie de Saint-Pierre est de la lignée des vrais saints. Le Père Plus le montre en particulier dans un fort beau chapitre final, « Portrait Moral », qui arrêtera, croyons-nous, l'attention du lecteur.

P. De Baenst, s. i.

J. Salsmans, s. i. *De la mort à la vie. Résurrection d'une âme d'anarchiste.* Coll. Museum Lessianum. Section ascétique et mystique, nº 36. 2e édit., Louvain, Museum Lessianum, 1933, (19 × 14 cm.), x-176 p. Prix : 12 frs.

« On se tromperait en considérant tous les forçats comme des êtres abjects, incapables d'une pensée élevée ou d'un sentiment élevé ». Cet Albert, mort au pénitencier de Louvain et dont une partie de l'autobiographie est offerte au public, était une âme d'une essence rare. Il s'était fait anarchiste par devoir de se révolter contre une société pétrie d'injustices. Mais dans le calme d'une cellule, un sourd et pénétrant travail s'accomplit : après de longues et inutiles résistances, Albert se convertit. C'était le jour de Pâques 1916. Moins de six mois après l'ex-anarchiste meurt, le cœur paisible et joyeux.

Une partie des notes intimes ont été éditées par le P. Salsmans. Préfacé par le Cardinal Mercier, le livre a connu un succès légitime et a dû se rééditer. Et de fait « il était trop salutaire et trop intéressant de sentir dans un exemple vécu les tortures du doute et le bonheur de la foi retrouvée pour laisser tomber dans l'oubli les merveilles de grâces accomplies dans une âme belle, mais dévoyée ». Léon Tromont, s. i.

Pater Anton Jans. Ein Mystikerleben der Gegenwart. Munich, « Ars Sacra ». Josef Müller, 1934, (17 × 11 cm.), 254 p., plusieurs gravures. Prix : 4 Mk.

Les éditions Ars Sacra, au cachet toujours artistique, nous présentent cette fois une très belle vie d'un chartreux de Valsainte (Suisse), mort à 28 ans. Le livre s'appuie sur des notes dont, nous dit à bon droit l'éditeur bien versé en littérature mystique, « la pureté, l'élévation et le jaillissement spontané de la pensée et de l'expérience religieuse nous rappellent les grands classiques de la mystique chrétienne ». A. Klein, s. i.

J. de Ruggiero. *Dans le secret d'une âme. L'apprenti missionnaire Chérubin Merolla (1910-1930).* Traduction de Ph. Mazoyer. Coll. Apôtres d'aujourd'hui. Vol. II. Paris, Lethielleux, 1934, (19 × 12 cm.), xvi-246 p. Prix : 15 frs.

Ame complexe et combien riche que celle de Chérubin Merolla. Heureux mélange d'une sensibilité exquise et d'une intelligence supérieure, aidées par une volonté énergique. Beau type de jeune homme, épris d'un grand idéal de perfection et d'apostolat soucieux d'acquérir une formation sérieuse, de développer en lui les talents que Dieu lui a confiés, de se faire une religion très personnelle... et cela, avec un charme, une limpidité d'âme, un élan capables d'enthousiasmer les jeunes. Chérubin connut l'épreuve, la lassitude, la maladie, mais son âme resta droite, toujours tendue vers le bien.

Le titre de cette biographie est un peu déconcertant : « L'Apprenti Missionnaire », et c'est ainsi que l'auteur est amené à interpréter même dans ce sens l'affection sincère et très pure, voire même l'amour, de Chérubin pour une jeune compagne de sanatorium.

La préface de M. Mazoyer est, avouons-le, un peu hors de propos en tête de cette biographie. Les Barnabites ne s'attendent certainement pas à cette « réclame forcée » autour d'un de leurs fils spirituels qui leur fait grand honneur. G. Laurent, s. i.

Ascétisme.

J. DE GHELLINCK, S. I. — *Lectures spirituelles dans les écrits des Pères.* Paris, Desclée De Brouwer, 1935, (19×12 cm.), VIII-80 p. Prix : 4 frs.

Nos lecteurs se rappellent les deux articles publiés dans la *Nouvelle Revue Théologique* en janvier et février 1934 : *Lectures spirituelles dans les écrits des Pères.* L'auteur voulait amener les prêtres, et tout particulièrement les séminaristes, à faire leur profit des trésors de doctrine et de vie spirituelle renfermés dans les œuvres des Pères de l'Église; il indiquait d'une façon précise quels livres on lirait avec le plus grand fruit, quels chapitres restaient parfaitement actuels et bienfaisants. Des directeurs de séminaire, des prêtres nombreux lui ont demandé de publier en brochure ce « Vade mecum » de lectures spirituelles patristiques. Elégamment éditée en petit format, pourvue d'une table alphabétique des idées, cette brochure sera précieuse pour tous ceux qui cherchent une spiritualité solide, catholique et ecclésiastique.

J. L.

A. GOOSSENS, S. I. — *Ton grand ami. Méditations pour les jeunes sur l'Évangile. II Vie publique de Jésus. 1re année.* Tournai, Desclée, 1934, (16×9 cm.), 132 p. Prix : 2,75 frs.

A. GOOSSENS, S. I. — *Pour les jeunes. Directives. II. Formation de l'intelligence.* Tournai, Desclée, 1934, (16×9 cm.), 206 p. Prix : 4 frs.

Le 2e livre de *Méditations* offre les mêmes mérites que nous avons déjà reconnus au précédent : concis, pratique, évangélique. Espérons autant du suivant. — Le livre des *Directives* est de même le 2e d'une série. Ici, bien des choses connues des maîtres, mais hélas! trop ignorées des élèves. Individuels, l'expérience et les conseils ne suffisent pas. Il faut encore les codifier, puis les restituer sous une forme attrayante. Tel ce livre, par ailleurs très solide, riche en bibliographies. L'élève d'humanités se convaincra qu'aux études comme partout le succès est dans la manière.

J. CLOSE, S. I.

J. B. GOSSELIN, S. I. — *La Prière du Christ dans le cœur du chrétien. Élévations sur le Pater, l'Ave et le Gloria.* Coll. Museum Lessianum, section ascétique et mystique, nº 40. Louvain, Museum Lessianum, 1934, (19×12 cm.), XIV-176 p. Prix : 10 frs.

La prière chrétienne n'a de sens qu'unie au Christ. C'est lui seul, le véritable orant, et, si nous prions, c'est qu'il a emprunté nos lèvres pour dire les paroles capables de toucher le cœur de Dieu.

Cette idée a dominé la composition de ce livre du P. Gosselin. A ses lecteurs, il offrira moins une « lecture pieuse » qu'une occasion de prier. Assurément, la théologie n'est pas absente de ces pages; il y en a même beaucoup, et parfois exprimée en des termes encore trop techniques. Mais ces vérités de foi que l'auteur détaille sont là pour nous aider à prier tels que nous sommes, avec notre intelligence et notre imagination vite lassées. Chaque dogme a sa répercussion dans notre vie intérieure et commande nos attitudes vis-à-vis de Dieu. Il est bon de les méditer et s'il amenait son lecteur à cette sage pratique de vivre le contenu de sa foi dans une prière fervente, le P. Gosselin serait heureux : il aurait atteint son but.

L. TROMONT, S. I.

R. SCHWOB. — *Capitale de la prière.* Coll. « Les Iles », Paris, Desclée De Brouwer, 1934, (20 × 13 cm.), 270 p. Prix : 15 frs.

Ce qui donne sa valeur au livre de René Schwob, c'est qu'il est une exposition — autant qu'un homme peut le faire — d'une *expérience religieuse.* Juif converti au catholicisme, R. Schwob est allé à Lourdes en pèlerinage. Il ne s'est pas contenté d'y prier, il a voulu encore se dévouer comme brancardier. Dans l'exercice de ce charitable et rude ministère, son âme s'est ouverte plus grande aux sublimes réalités du vrai christianisme. L'illumination progressive de son esprit est longuement décrite. R. Schwob n'est resté insensible à rien; même les choses les plus mesquines, les plus choquantes, les plus triviales, il les a regardées, non pour s'y arrêter, au contraire, il s'en est servi comme d'un tremplin pour sa foi.

Et sans doute, est-ce parce que rarement un homme parle avec pareille sincérité qu'on éprouve une émotion grandissante dans la lecture de ces pages, d'une écriture souvent lourde et où la pensée s'explique parfois avec beaucoup de peine. L. TROMONT, S. I.

M. M. DAVY. — *Les Dominicaines.* Coll. « Les grands ordres monastiques et instituts religieux ». Vol XVIII. Paris, Grasset, 1934, (19 × 12 cm.), 268 p. Prix : 15 frs.

La multiplicité des groupements féminins rattachés à l'ordre de saint Dominique ne permettait pas un exposé détaillé pour chacun. C'était un motif spécial de réduire au minimum les raisonnements, les justifications, les considérations abstraites. Et, avant tout, il fallait qu'on pût regarder vivre ces belles âmes. L'auteur nous semble avoir fait erreur en réduisant à fort peu de chose les éléments concrets pour faire une sorte d'apologie. Le chapitre des contemplatives, à part quelques lignes de-ci de-là, ne donne rien de spécifiquement dominicain. Deux beaux chapitres : Saint Dominique et Sainte Catherine. Signalons encore que l'auteur ne touche pas du tout à la mystique, lorsqu'il parle de la mystique dominicaine; c'est là un emploi du mot pour dire simplement : esprit, mentalité.

C. SEVRAIN, S. I.

G. BERNOVILLE. — *Les Jésuites.* Coll. « Les grands ordres monastiques et instituts religieux. Vol. XVII. 10e éd., Paris, Grasset, 1934, (19 × 12 cm.), 334 p. Prix : 15 frs.

Un plaisir exquis nous attendait : un livre sur les jésuites, qui n'est ni une attaque ni une défense, mais une étude sereine. Le fondateur, les Constitutions, les Exercices, examinés de près, l'auteur les a compris, analysés, appréciés comme ils le furent bien rarement. Et le talent de l'écrivain en a fait une lecture très intéressante. M. B., après tout ce qu'on a écrit déjà, est encore parvenu à formuler plus d'une remarque originale.

Ce que sont réellement les jésuites; leur psychologie; le secret de leur puissance, si souvent recherché; tout est là. Leurs ennemis pourront y voir combien ils diffèrent de la légende et peut-être quelques-uns voudront bien ouvrir les yeux. Leurs amis comprendront pourquoi ils les aiment, et sans doute aussi, qu'ils ne se sont pas trompés. C. SEVRAIN, S. I.

Varia.

C. Boylan. — *Dublin. The book of the Congress 1932.* Dublin, Veritas Company, 1934, (25 × 18 cm.), 228 p.

C. Boylan. — *Thirty-first international eucharistic congress Dublin. Sectional meetings'papers and addresses.* Dublin, Veritas Company, 1934, (25 × 18 cm.), 442 p.

Ces deux volumes vont prendre place dans la série des comptes-rendus officiels des Congrès eucharistiques internationaux. Le premier fait l'histoire de la préparation du Congrès et des différentes cérémonies qui s'y sont déroulées. Il contient aussi le texte des rapports présentés aux assemblées générales.

Le second, notablement plus important, est consacré aux sections des divers pays; on sait que dans chacune de celles-ci on s'était proposé de faire ressortir l'influence exercée par l'Irlande catholique sur ces différentes nations; de là, un bon nombre d'études historiques fort intéressantes en diverses langues. Pour ce qui concerne la Belgique, signalons celle de M. l'abbé Crépin, doyen de Fosses, sur le culte des saints irlandais en Wallonie, celle de M. l'abbé Prims sur l'activité de saint Rombaut dans la province ecclésiastique de Malines. Vingt-deux pays ont tenu de ces assemblées particulières pour dire leur reconnaissance à l'Irlande et pour glorifier l'Eucharistie.

E. Bergh s. i.

Der Grosse Herder. Nachschlagewerk für Wissen und Leben. XI Band Sippe bis Unterfranken. XII Band. Unterführung bis Zz. 4e éd., Fribourg en Brisgau, Herder, 1935, (24 × 16 cm.), 1776 p. 1702 p. nombreuses gravures. Prix : 34,50 Mk le volume.

Il faut féliciter la grande maison d'édition Herder d'avoir mené à bonne fin dans le délai et le volume prévus sa grande encyclopédie destinée à remplacer l'ancien Konversationslexikon. C'est là un mérite nouveau qui s'ajoute à la valeur intrinsèque de l'œuvre. Les premiers volumes n'ont de la sorte pas besoin d'une mise au point lors de l'édition des derniers. Comme technique et comme exécution, cette encyclopédie, sera, croyons-nous, difficilement dépassée. Nous avons ici en vue surtout l'accessibie, la concision et la richesse des articles que complètent et éclairent schémas, graphiques suggestifs, et cartes. Les articles encyclopédiques, grâce à leur bibliographie substantielle sans être surabondante, aux renvois aux « Stichwörter » se rapportant à la même matière, fourniront une documentation complète. Les deux derniers volumes permettent d'apprécier ces qualités, soit dans leurs nombreux articles traitant de la technique scientifique et industrielle, du commerce, soit dans ceux qui concernent la religion, la sociologie, la politique, l'histoire. Pour nous borner à la dernière classe, qu'on lise les articles historiques : Vorgeschichte, Völkerwanderung; l'exposé de l'histoire, de la géographie de l'Espagne, les Etats-Unis, la Turquie, l'Amérique et l'Afrique du Sud, et l'on sera étonné de cette richesse d'information et de l'ordre et de la méthode d'exposition. La guerre mondiale, comme de juste, outre les épisodes traités au nom même de la bataille, reçoit, sous le titre de Weltkrieg, un traitement de faveur; environ 60 colonnes, illustrées de nombreuses cartes et vues. L'exposé en est objectif pour autant qu'il peut l'être. Dans la bibliographie on aurait désiré un peu plus d'ouvrages émanant des adversaires; par exemple.

les œuvres de Poincaré. Les futurs historiens de la grande guerre devront affronter une besogne singulièrement complexe. En effet à l'article « Weltkriegsbücherei » on peut lire qu'une bibliothèque spéciale à Stuttgart compte actuellement 75.000 volumes. Seize colonnes de « Ergänzende Verweisungen » complètent les renvois que l'on lit dans le corps des articles du dictionnaire. Enfin une table systématique des articles encyclopédiques, illustrations, etc., groupée en ving-quatre rubriques : par exemple Religion und Kirche, Volk, Staat u. Recht, Kunst, etc., facilite grandement l'étude de chacun de ces sujets. Le 12e volume se termine par la reproduction d'une vieille gravure sur bois : le semeur, symbole des espérances des éditeurs. Sans aucun doute cette encyclopédie sera pour les catholiques de langue allemande et pour tous ceux qui lisent l'allemand un précieux instrument de consultation.

A. De Bil, s. i.

Annuaire général catholique. Clergé, coumunautés, enseignement, œuvres en France. Édition juillet 1935. Paris, Lethielleux, 1935, (24 × 16 cm.), XVI-1854 p. Prix : 90 frs.

Voici la deuxième année que paraît l'Annuaire général catholique du clergé, des communautés, de l'enseignement et des œuvres en France. Dans le titre de la première édition ne figurait pas le mot : *Communautés*. Une des améliorations capitales du volume que nous présentons au public c'est en effet qu'il donne, en tête de chaque diocèse, une liste complète des communautés d'hommes et de femmes. Autre innovation très heureuse : la table générale des paroisses de France avec indication du diocèse, de la poste et du binage, s'il y a lieu. Aussi le présent annuaire, arrêté le 10 juin 1935, compte-t-il environ trois cents pages de plus que celui de l'an dernier. Et son prix reste le même!

La semaine religieuse de Paris a qualifié cet annuaire de *Bottin catholique;* c'est bien marquer son caractère et les services multiples qu'il peut rendre au clergé, aux catholiques, aux publicistes, aux hommes d'affaire et aux commerçants,

É. de Moreau, s. i.

Annuaire Salvator. Indicateur des libraires, éditeurs, imprimeurs, revues et périodiques catholiques de langue française (France, Belgique, Luxembourg, Suisse et Canada). Mulhouse, Salvator, 1935, (22 × 14 cm.), IV-224 p. Prix : 15 frs.

Troisième édition, considérablement augmentée, du très utile Annuaire des libraires, éditeurs, imprimeurs *catholiques* des pays de langue française (cfr *N. R. Th.*, 1933, p. 864). On y trouve en outre à présent une liste des revues et périodiques catholiques des mêmes pays. Pour donner quelque idée de la mise au point, notons deux exemples de comparaison avec l'édition de 1933 : pour la Belgique : 1933, 38 firmes indiquées; 1935, 136; pour Paris 1933, 52 firmes; 1935, 120. Contre 320 libraires et éditeurs mentionnés en 1933 dans tout le volume, il y en a maintenant 1280. Un astérisque note les maisons non spécifiquement catholiques. Pour le dire en passant, ce signe * n'a pas été, par distraction, expliqué dans la nouvelle édition.

Ainsi remanié, l'ouvrage devient un instrument de travail indispensable.

J. L.

Cahiers Laënnec. Revue médicale de technique et de doctrine paraissant 4 fois par an. Première année. N° 1. Décembre 1934. Paris, 12, Rue d'Assas, (23 × 18 cm.), 46 p. Prix : Amis de Laennec : 10 frs. Personnes étrangéres à la conférence : 15 frs. Étranger : 20 frs.

Ces cahiers voudraient être le trait d'union entre les Anciens de Laënnec dispersés et leur chère vieille « boîte ». Cela sur le plan sentimental, oui, un peu; mais surtout sur le plan professionnel. On rêve de faire participer encore les amis envolés à la vie de la Conférence. On compte sur leur collaboration pour animer de plus en plus cette vie et la rendre féconde. Les deux premiers numéros font mieux que de promettre. J'y relève la discussion d'une série de cas de conscience sur *tuberculose et mariage;* une conférence sur la continence périodique selon Ogino et Knaus (est-ce vrai que la délimitation des périodes de stérilité reste aussi imprécise?); une série de consultations sur le secret médical. Tout cela paraît excellent, tellement qu'il n'y a pas mieux je crois, en ce genre. Si la suite répond à ces débuts, la Conférence Laënnec aura procuré à ses membres un moyen précieux d'achever leur formation technique et doctrinale dans un esprit nettement chrétien. G. DIRKS, S. I.

Grands Lacs. Numéro 5-6: 1 mars 1935. Numéro spécial : Où l'Esprit-Saint souffle en tornade. Les Pères Blancs au Ruanda. Héverlé. (Louvain), L. Leloir, Avenue des Célestins, (24 × 16 cm.), 126 p., 16 gravures. Prix : 5 frs.

Quelle belle page de l'histoire de l'Église! Voilà un numéro spécial de « Grands Lacs » qui ne vieillira certainement pas... ce qui diminue un peu nos regrets de le recommander si tard. A part peut-être au Cameroun, nulle part conquête catholique ne fut plus prodigieusement accélérée, plus consolante en résultats qu'au Ruanda. Lisez ces articles variés, instructifs, fertiles en anecdotes émouvantes, souvent talentueux, et tous animés d'un formidable souffle apostolique. Le sous-titre ne ment pas : c'est une épopée!

P. S.

Les Gérants : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ADMINISTRATEUR-DÉLÉGUÉ : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium*